





بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الحكيم الامجد القدوس الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد المقدس

عن الاتحاد والحلول والمنزه عن النقائض والفضول فرد لا اله الا هو وحده لا ضد له ولا صاحبه

الاوقات ولا نِدّ له في الادوار اهدنا اليك سبيلا قويما وصراطا مستقيما والصلوة

على زهرة حديقة الجود [illegible] زهور انوار رياض الوجود ازهر [illegible] محمد [illegible]

على سماء الولاية محمد خاتم النبيين المصطفى على الانبياء المرسلين وعلى آله النقباء النجباء

العرفاء المرتقين معارج المجد والعلى وصحبه [illegible] من [illegible] فانه الغاية القصوى

اما بعد فقد كنت هلعا الى ان اطالع الرسالة الذهبية [illegible] الموسومة في بعض

الالسنة بالدرة الفاخرة وفي بعض بالوجودية المنسوبة الى الحبر المحقق اللوذعي الالمعي

المدقق الصفي الصوفي المرتجى الجامي مولانا عبد الرحمن الجامي طاب مثواه لما قد كانت في

الاشتهار كالاثمار على رؤوس الاشجار الى ان ظفرت عليها وان اشتغالي في بلدة

فاخرة اكبر اباد من بلاد الهند صبت في صيانة واليها سنة بعض الرسائل [illegible]

في خدمة درة فاخرة افسر الخلافة ودرة تاج الشراقة الذي كان من شمس السلطنة بمنزلة

الشعاع سلطان شاه شجاع وفقه الله على درج الكمال وشرف الاعمال والافضال اطال الله عمره

واوفر ثمره فلما وجدتها مشتملة في البيان المشيد للقواعد الحكمية برؤس الاظفار اسجا فاطرح

وجه الاصداف ودرروا ومتبنية مع كلال البنان على القوانين النظرية بطريق الاعتساف

ازهانا وعروا على انه احدها من عليات دون الكلاميين الذين هم دوافي بيان مطالبها

لسانهم ورتقوا في مقاصد الكلام ببابهم ولا يظفرون من بحارها الا بنطف نطيف ولا يصلون

من حدائقها الا النخل شطف منهم في سانفة سانفها ساوفون وفي سدات سدة فيها ساد قون

وبالجملة فهي من موشيات الكلام فصارت كاضغاث الاحلام والعبرة فيها بمولفات من

هو يعرج على [illegible] الخطاب طالبا الثمرة الغراب لا بالمعاند الذعاب الاحلاب و

[illegible] الذين هم سيابة الملة وسنادبد الشريعة الحجة استخبث

على تكفيرهم [illegible] قولهم بزيادة صفاته تعالى على ذاته ولنعم ما قال فويل لمن كفره

النمرود على انها ابن وجدت منها شيئا من مختصر صدري ولوع قلبي فتهدت الى

الحوم عليها شجا الابلج جاعلا العقالها موضحا لاشكالها ناحالا رتاجها مسكنا لاهتياجها

[illegible] في نديدها مستفيدا نوسيع مراتبها [illegible] مستفيدا لا نهجه

مثبتا لا دلتها المرجحة زائدا لمزيد اعلامها المرشحة ولعمري ان مصابيح المصنف متحنة

تتوهج بالانوار الجلية [illegible] بحري فلحقتها البناء على الحسن الرام في منهج حسن النظام و

تمثيل الدرة مظهر المعيار ها عن الخواص لا العوام وها انا اشرع في شرح الكتاب بعون الله

الملك الوهاب قال المصنف عفى الله عنه بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله عقب
التسمية بالتحميد في فاتحة الكلام اتباعا للقرآن المجيد للملك العلام وعملا بالحديث
المشهور بين الانام والحمد هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري على قصد
التعظيم والتبجيل والله اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال
المنزه عن صفات النقصان وتجعل المصنف النقاص ايضا من مجالي ذاته ومظاهر
صفاته تعالى عن ذلك الذي تجلى بذاته لذاته يعني به علم الازلي الذي هو عين
ذاته بذاته وبلوازم ذاته من صفاته ويرد عليه وعلى ما افاده لمحة الفاضل بقوله
اي علم ذاته بذاته لا بعلم زائد على ذاته انه لا يلائم القول بزيادة صفة العلم كما هو مذهب
الصوفية على ما سيلقي في المتن والمصنف منهم وعلى ما افاده ايضا بقوله وهذا علم
على وجه كلي جملي انه يلزم ان لا يكون له سبحانه في مرتبة اطلاقه علم بخصوصيات
الاشياء والا فما الفرق بين الاجمال و التفصيل الذي افاده بقوله هذا في تفسير قوله
فتعين في باطن علمه بقوله اي تعين بعد ذلك تعينا شهوديا في باطن علمه وهذا علم
تفصيلي واشار به الى التعين الثاني انتهى وعلى ما افاده ايضا بقوله واشار به
الى التعين الاول انه يلزم جهله سبحانه قبل هذا التعين في مرتبة اطلاقه بذاته
تعالى الله عما يقولون فتعين في باطن علمه اي في علمه الذي هو الباطن بالنسبة
الى العالم الظاهر والشهادة مجالي ذاته ومجالي صفاته يعني به المهيات التي يتجلى
الذات فيها في ثبوتها العيني الثابتة بالثبوت العلمي في ضمن علمه بذاته ولوازم ذاته

بذاته

بذاته لانه على ذوق وحدة الوجود لكونها من شئونات ذاته تكون من لوازم ذاته بل
ذاته الوحدة هي التي تصير تلك مع بقائها بوحدتها الاصلية كما سيأتي مفصلا واتيانه
بالتعقيب المستفاد من الفاء الدالة على مجرد التعقيب الى ان تقدم التجلي على التعين العلمي
الثابت لتلك المجالي تقدم ذاتي لا زماني لان ذاته وعلمه بذاته المقتضي لعلمه بتلك المجالي
ازلي فيكون التقدم ذاتيا وبلفظة ثم الدالة على التعقيب مع التراخي في قوله ثم
انعكست آثار تلك المجالي الثابتة في علمه الى الظاهر اي الى عالم الشهود الظاهري
العيني من الباطن الذي هو العلم الى ان تقدم المهيات المنعكسة الآثار عليها
من حيث ظهورها العيني زماني فصارت الوحدة كثرة لاجل تنزل الذات من لا
الصرفة الى عالم العلم ومنه الى عالم العيان والمشاهدة كما نشاهد وقال بن قال
الفاضل اي نشاهد الكثرة وهو ظاهر او نشاهد الوحدة التي صارت كثرة والمعنى
هذا ان مشاهدتنا في الواقع الوحدة في صورة الكثرة سواء عرفت او لم تعرف انتهى
وانت تعلم ان مشاهدة امر وغايته ليس الا العلم والاطلاع التام به باستعانة
حس الباصرة والنها لا توجد امر عند عدم الشعور به كما يقع كثيرا ويطلق عليه اسم المشاهدة
والمعاينة فليس فيه العرفان وعدم العرفان على السواء والصلوة اي الرحمة وافاضة الخير
من الله سبحانه نازلة على من به رجعت الكثرة الى وحدتها الاولى يعني به سند انبياءه
الكل في الكل واشار الى انه عليه السلام قد وصل في مقام قربها العزة حتى علا
مرتبة جمع الجمع التي لا مرتبة فوقها الا بعين وعاء عادان قربه لانها مرتبة جامعة بين

والكثرة بحيث لا يغيب عن السالك الواجد لها الوحدة في عين نظره الى الكثرة ما الكثرة

ح رجعت بها الى وحدتها الاولى التي اصل ثلاث الكثرة وسنفصلها تفصيل المقام ان الصوفية

يقولون انه اذا انجذب بصيرة الروح الى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق

بين الاشياء في غلبة نور الذات القديمة وارتفع التميز بين القدم والحدث لزهوق

الباطل عند مجئ الحق ويسمى هذه الحالة جمعا ثم اذا اسبل حجاب العزة على وجه

الذات وعاد الروح الى عالم الخلق ظهر نور العقل بعد الروح عن الذات وعاد التميز

بين القدم والحدث ويسمى هذه الحالة تفرقة والى هذا المعنى اشار ابن الفارض

في قوله يفرقني لبي التزاما بمحضري ويجمعني سلبي اصطلاما بغيبتي والقدم

استقرار حال الجمع وفي البداية تتفاوت في العبد الجمع والتفرقة فلا يزال يلوح له لائح

الجمع ويغيب الى ان يستقر فيه بحيث لا يفارقه ابدا فلو نظر بعين التفرقة لا يسلب نظر

الجمع ولو نظر بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة بل يجمع له عينان ينظر باليمنى الى الحق نظر

الجمع وباليسرى الى الخلق نظر التفرقة ويسمى هذه الحالة الصحو الثاني والفرق

الثاني وصحو الجمع وجمع الجمع وهي اعلى رتبة من الجمع الصرف لاجتماع الضدين فيها

ولان صاحب الجمع الصرف غير متخلص عن شرك الشرك والتفرقة بالكلية لا يرى

ان جمعه في مقابلة التفرقة متميز عنها وهو نوع عن التفرقة وهذه مشتملة على الجمع

والتفرقة فلا تقابل التفرقة ولهذا سميت جمع الجمع وصاحب هذه الحالة يستوي

عنده المخالطة والوحدة ولا يقدح له المخالطة مع الخلق في حالة من الاحوال بل هذا

حاله على كل الحال كما قال ابن الفارض ايضا الذي فوق الثاني فجمعي كوحدتي بخلاف صاحب

الجمع فان حاله يرتفع بالمخالطة والنظر الى صور اجزائه الكونية وصاحب جمع الجمع لو نظر

الى عالم التفرقة لم ير صور الاكوان الا آلات يستعملها فاعل واحد بلا يراها في البين فجمع

كل الافعال في افعاله وكل الصفات في صفاته بل كل الذوات في ذاته حتى لو احس بشيء يراه

المحس ونفسه الحس والحس صفة المحس فتارة يكون هو صفة المحبوب والة للعلم به كما قيل

فكن بصرا وانظر وسمعا وعِ وكن لسانا وقل والجمع احكم طريقه وتارة يكون المحبوب

صفة له والة العلم به وتصرفه كقوله سبحانه وتعالى كنت له سمعا وبصرا ويدا والجمع

الصرف يورث الالحاد والزندقة ويحكم برفع الاحكام الظاهرة كما ان التفرقة المحضة

تقتضي تعطيل الفاعل المطلق والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد والتميز بين

احكام الربوبية والعبودية ولصاحب الجمع ان يضيف الى نفسه كل اثر ظهر في الوجود

كل فعل وصفة واسم لانتفاء الكل عنه في ذات واحدة فتارة يحكي عن حال هذا وتارة عن

حال ذاك الى هذا اخر مقالهم واستبان لك من هذا البيان ان ظاهر كلام المتن الى ان قوله

عليه السلام في منزلة الجمع حيث قال بر رجعت الكثرة الى الوحدة لانه لا يناسب حال

صاحب جمع الجمع لانتجامع بينهما لحافظ لكل منهما في مرتبته لانه ارجع الكثرة الى الوحدة فقائل

وعلى الذي في هاشم ويجي مطلب على ما هو المشهور قال بعض المحققين ان الشخص من اول

الى الان الشخص اما باعتبار النسبة الظاهرية من الذين يقال لهم في لسان العرف

انهم الدواما باعتبار النسبة الروحانية التي هي الاشتراك في الفضائل وكمالات النفسانية

من الحكمة والعفة والشجاعة وهذه اقوى من الاولى فلا تنسب ان يراد بالرسول عليه السلام

سيما في امثال هذه العلوم ما يتم لهذا المعنى لان الانسان الحقيقي هو الروح المجرد المتلبس

لا البدن المادي الخسيس والانتساب اليه لا يمكن الا بهذه الصفات ثم الرسول عليه

وعليهم السلام من هو جامع بين هاتين النسبتين فهو كنور على نور وصحبه الذين

لهم في ذواتهم هذه الفضيلة بطريق التبعية يعني فضيلة ارجاع الكثرة الى الوحدة الاولى انما

اي التسمية والتحميد والتصلية فهذه الحاضرة في ذهن المرتب ابوابا وفصولا على

الاجمال رسالة اي صحيفة او قطعة من العلوم والمعارف اليقينية في تحقيق تثبيت

مذهب الصوفية وتصحيح طريقهم والصوفي هو الذي يدعي الوصول الى رتبة التحليل بالطيف

السر وتصفيته بالرياضات الشاقة مع حفظ قوانين الشريعة المحمدية عليه الصلوة

والسلام لا انه في خلافها زنادقة وملاحدة وفي تحقيق مذهب المتكلمين والمتكلم هو من يكون

عنوان كلامه انه الكلام في كذا وفي كذا او من هو باحث عن العلم الذي اشهر مباحثه

نزاعا مسئلة كلام الله تعالى في انه حادث او قديم وفي تحقيق مذهب الحكماء المتقدمين

ولعله اراد المتقدمين على بعثة نبينا عليه وعلى آله السلام والحكيم هو من حصل

له العلم على حقائق الاعيان الموجودة على ما هي عليه في نفس الامر بحسب وسع البشر

لا انه يحيط علمه بجميع الاشياء حتى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السما

كما هو المستفاد من استغراق الاضافة لانه خارج عن وسعه فلا اعتبار عليه

وفي تقرير قولهم في اثبات وجود الواجب لذاته وهو على راي الحكيم من لا يحتاج

في وجود

في وجوده الى امر سوى ذاته وعلى راي المتكلم هو ما يقتضي ذاته وجوده وفيه مفاسد

لا يخفى على المتامل وفي تقرير قولهم في بيان حقائق اسمائه واجب الوجود وفي تقرير قولهم

في صفاته بانها زائدة على ذاته ام لا على الاختلاف الواقع بين الحكيم والمتكلم وفي تقرير سر

كيفية صدور الكثرة عن وحدته من غير نقص لاجل ذلك الصدور عنه بلا واسطة

على ما ذهب اليه الصوفية والمتكلم في كمال قدسه الذاتي وفي تنزهه عن الكثرة في حد

ذاته والعجب هو هذا وفي تقرير ما يتبع ذلك القول من مباحث اخرى يودي اليه الفكر والنظر

يعني مباحث خلق الافعال ولما كان لكل شيء كمال وكمال الرسائل والنسخ هو انتفاع الطلبة

بها فاستدعى المصنف قدس سره من الله سبحانه ايصال رسالته هذه الى درجة كمالها

فقال والمرجو الرجا هو توقع الخير من الله سبحانه وتعالى ان ينفع بها اي بتلك الرسالة كل

طالب لحقيقة الحال في معرفة ذات ذي الجلال بنعوت الكمال متصف الانصاف هو

رعاية التعادل في حال العروض وصونها اي يحفظها عن كل متعصب التعصب هو الانضمام

متعسف معرض عن طريق السداد وهو حسبي اي الله سبحانه كافي اعانة لاتمام

هذا التاليف ونعم الوكيل نعم مثل مدح وفيه لغات والاكثر عند بني تميم اذا قصد به

المدح كسر الفاء واسكان العين قال سيبويه وكان العرب اتفقوا على لغة بني تميم وشروط

استعماله ان يكون فاعله معرفا باللام للعهد الذهني وبعده مخصوص بالمدح

بعدية على الاغلب فهو لواحد غير معين ابتدا ويصير معينا بذكر المخصوص بعده

فيكون في الكلام تفصيل بعد اجمال ليكون اوقع في النفس نحو نعم الرجل زيد والمخصوص

مبتدا ما قبله خبره غالبا وشرط صحته وقوعه مخصوصا مطابقته الفاعل في الجنس
حقيقة اي ثالثا واولا الافراد والتثنية والجمع وقد يحذف كما هيهنا وهو الله تعالى بسبب
القرينة الحالية انحال اللوسن يدل على انه لا يفوض امره الا اليه سبحانه تمهيد اعلم
ان في الوجود واجبا اي فيما بين الموجودات ما يجب ان يكون موجودا اي مبدأ للآثار
الخارجية بالذات لا امر يجب له الوجود كما هو المشهور بين المحصلين وصرح به تلميذه
الفاضل ايضا قال اي فيما بين الموجودات موجود وجب وجوده لذاته انتهى لان
كل امر يجب له الوجود فهو مغاير للوجود محتاج في صيرورته موجودا اليه وكل ما هذا شأنه
فهو في الحقيقة ممكن لا واجب غني غناء مطلقا كما قال سيد المحققين في بعض تعاليقه
كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه
في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه
لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم يغاير الوجود فهو في كونه موجودا في نفس
الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو
ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره ولو كان ذلك الغير
وجوده فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب انتهى
فلا يعلم هذا المعنى من الواجب الا الراسخون الاهل الاثنية وح يتضح معنى قوله
والا لزم انحصار الموجود في الممكن لانحصاره عقلا فيهما فيلزم ان لا يوجد شيء
اصلا ويتم التقريب بقوله فان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجوده

في نفسه وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود واذا لا وجود
ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره فاذا ثبت وجود الواجب اعلم ان الوجوب والامكان
والامتناع انما هي عبارة عن كيفية نسبة الوجود الى الماهية فالوجوب ضرورة الوجود
والامتناع ضرورة العدم والامكان هو مساواة الوجود والعدم بمعنى ان عروض
كل منهما للماهية يحتاج الى مرجح خارجي فحاصل البرهان انه على فرض انتفاء الوجوب
لذاته يمتنع ان يحصل ترجيح خارجي فيثبت الماهية على مساواتها الاصلية بالنسبة
الى الوجود والعدم فلا يخرج موجود من القوة الى الفعل لاستحالة ترجح احد المتساويين
وانت تعلم ان هذا لا يتم وانما يتم اذا اقيم برهان على الاولوية الذاتية للوجود بالنسبة
الى الماهية وما هو المشهور من تفسير الامكان بالمساواة فانما يصح ويتم بعد نفي
الاحتمال المذكور ولم ينقل الى الان ما يفي بذلك وما رأيته في مؤلفات سيد المحققين
كشرحه للمواقف وغيره لا يشفي عليلا كما لا يخفى على من تصفح بها وانا اقول في اثباته اولا
انه لو اقتضى اولوية الوجود فحينئذ ذات الممكن وماهيته على عدم وجوب الواجب ان يكون
اتصافه بذلك الوجود فيما هو الواقع لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود مقدما
على اتصافه بذلك اذ ليس معنى اولوية الناشئة من الذات الا كون الذات علة للاولى
وثانيا انه لو كان الذات المقتضية لرجحان الوجود على العدم يقتضي جواز وقوع الوجود
جوازا راجحا فهي بعينها تقتضي جواز وقوع العدم جوازا مرجوحا للتضايف الواقع بين الراجحية
والمرجوحية فالعدم مع الذات مرجوح والمرجوح من حيث هو مرجوح يمتنع ان يقع فالعدم

مع الذات يمتنع ان يقع فالوجود يجب معها هف على انه اما ان يجب تخلف المعلول عن علته
التامة على فرض وقوع العدم كما يقتضيه جوازه وانتفاء الوجود واما ان يجب اجتماع النقيضين
على فرض وقوعهما وكلاهما محالان ومع ذلك يستلزم ثبوت المطلوب من وجود واجب
اذ لا نعني به الا ما لا يحتاج في وجوده الى غيره فان شئت فسمه واجب الوجود ولا مشاحة في
الاسم وكل مفتقر الى الخلو له وقريب مما ذكرنا من حاصل البرهان ما ذكره تلميذ الفاضل في
هذا المقام قال والحاصل ان الممكن نوع حقيقة لا يوجد بنفسه ولا يوجد غيره ولا يمتنع
تعدد افراده وادعاء استناد بعضه الى البعض لان الكلام في صنف هذا النوع محققه انتهى
ويرد عليه بحث الاولوية الذاتية كما نرى ثم ان تحقق الطبيعة النوعية بدون الفرد محال
والفرد المتشخص الموجود من تلك الطبيعة لا بد له على هذا الفرض من وجد موجود متشخص
اخر منها فاذ حدث استناد البعض الى البعض ثم الظاهر من مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
وابي الحسين البصري من المعتزلة ان وجود الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته ذهنا وخارجا
قال تلميذ الفاضل الى الوجود الذهني عين الموجود الذهني والوجود الخارجي عين
الموجود الخارجي كذا نقل عنهم انتهى قال المصنف في الحاشية ذهب بعضهم الى ان منشا
الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى
انه زائد على الذات اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند
تحرير المذهب يرتفع الاختلاف ويتجه ان القول بان ذات الانسان نفس ذاته
وماهيته لا يتصور فيه زيادة فائدة انتهى ويمكن ان يخدش عليه بانه يمكن ان يخدش

ايضا بان كون الانسان وثبوته في الاعيان زائد على ذاته لا يختص فائدة ايضا لان زيادة
الكون على الماهية في غاية الوضوح فاما فائدة تخصيص الخديشة بالمذهب الثاني ويمكن
الجواب بان الفائدة في كل منهما نفي الاخر ولعل منشا الاختلاف هو اشتباه الاشعري و
غيره في تطبيق اقوال الحكماء من ان الوجود المطلق من المعقولات الثانوية ومن انه المشترك
المعنوي بين الواجب والممكن والواجب مع كون وجوده عين مهيته فرد من افراد ذلك المطلق
ذهب الى انه مشترك لفظي بين الموجودات ووجود كل شيء هو عين مهيته وحقيقته ممكنا
كان او واجبا حتى لا يلزم عليه ما يلزم عليهم من ان المعقول الثانوي كيف يصح ان يكون متحققا
في الخارج قائما بذاته وكيف يصح كون المعنى الواحد بالنوع عينا في بعض افراده زائدا في البعض
الاخر ووجه التطبيق هو ان حمله ومصداق صدقه على الحقيقة الواجبة هو ذات الواجب
لا امر زائد عليه وعلى الممكنات هو امر اعتباري عارض لها بمعنى الكون في الاعيان كما
ان مصداق الحمل في قولك الضوء مضيء هو ذات الضوء لا امر زائد عليه وفي قولك
الارض مضيئة هو اتصافها بامر زائد عليها فهذا معنى قولهم ان الوجود عين الواجب
قائم بذاته زائد في الممكن عارض لغيره واما معنى قولهم ان حقيقة الواجب فرد منه
مع انه من المعقولات الثانوية فهو انه كما يترتب من الآثار الخارجية على فرد منه
في الماهيات الممكنة يترتب في الماهية الواجبة على الذات البحت فالمعنى المشترك هو
معنى ما يترتب عليه الآثار الخارجية لا الكون في الاعيان كما توهم الاشعرية والصوفية
القائلون بوحدة الوجود على خلاف حكم المشاهد ولم يتحاشوا عما يرد عليهم من القول

باتحاد الناقص والكامل وان وجهوا بان ذلك من شئوناته واعتباراته المتنزعة عنه
وهو في حقيقة ذاته منزه عن الكل فيقال لهم كيف يمكن ان يتعقل انه في مرتبة من المراتب
ليس بعالم ولا جاهل مثلا والعلم كمال وبالجملة القول بارتفاع النقيضين طور خارج عن طور العقل
فلا ينبغي لهم البحث مع العقلاء فان قيل انه يلزم على ما ذكرتم من القول بالتشكيك
انه سبحانه لا يكون موجودا حقيقة بل يكون وجودا فالجواب ما ذكره بعض المحققين
من ان المراد بالموجود ان كان ما هو في عرف اللغة اي ما عرض له الوجود او تعلق به الوجود
فلا يجوز اطلاقه عليه بهذا المعنى بل انما يجوز اطلاقه عليه بمعنى انه منشأ الآثار الخارجية
والحقائق لا تقتنص من قبل الاطلاقات العرفية فان اهل العرف انما يضعون الالفاظ لما وصل
اليه فهمهم من المعاني ورب معنى لم يفهموه او معنى من المعاني فلم يضعوا له لفظا او فهموه على
ما هو عليه فاطلقوا عليه مطابقا لما فهموه لا لما هو عليه في الواقع والعمدة هو البرهان
والمتبع ما اقتضاه البيان والعيان والشناعة اللفظية غير قادح في تحقيق المطالب الحكمية
ولذا قال الشيخ ابو علي موافقا للشيخ ابي نصر اذا قيل واجب الوجود فهو لفظ مجاز معناه
انه واجب ان يكون موجودا لا انه يجب الوجود لشيء موضوع فيه الوجود وحقيقته الوجود
ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الوجودات الخاصة لفظا لا معنى وبطلانه ظاهر
لعدم زوال الاعتقاد بخصوصه يعني انا نجزم بوجود امر مع ترددنا في خصوص ذلك الامر
كجزمنا بوجود سبب الممكن المشاهد مع اشتباهنا في انه هل هو واجب او ممكن جوهر
او عرض فرديد الوجود المطلق المجزوم به بين المشكوك فيه من وجود الواجب ووجودات الممكن

جوهرا

جوهرا كان او عرضا يعطي انه مشترك بينهما وليس المعقول منه في كل خصوصية معنى آخر
كما هو مذهب الاشعري فالمراد خصوص الوجود المطلق وعينه قال تلميذه الفاضل فيه
بحث لجواز ان يكون الوجودات الخاصة للاشياء عينها ويكون كل واحد من الاشياء
بهذا الاعتبار فردا للوجود فيكون الوجود المطلق مشتركا معنويا بين الوجودات الخاصة
التي هي عين الاشياء هذا انتهى وفيه خطأ عظيم لان فيه تصريحا بالقول باشتراك الوجود
اشتراكا معنويا والاشتراك اللفظي هو ما يكون لفظ الوجود موضوعا للكل من انحاء الوجودات
بوضع على حدة من غير ملاحظة معنى شامل في ذلك الوضع فاحسن تدبره ثم قال وقد
يتوهم ان كون وجود الشيء عينه يوجب كون ذلك الشيء واجبا بناء على ان وجود الشيء
اذا كان عينه كان موجودا بذاته والموجود بذاته واجب وليس كذلك لان الموجود بذاته
ان اريد به ان ذاته مقتضية لوجوده وتحققه فلا نسلم ان وجود الشيء اذا كان عينه
كان موجودا بذاته بهذا المعنى وان اريد به ان ذاته مبدأ للآثار فمسلم لكن لا نسلم ان ما يكون
كذلك واجب لجواز ان يكون كونه مبدأ للآثار مجعولا للفاعل كما ان اتصافه بالوجود
يكون مجعولا على تقدير كون الوجود زائدا انتهى وقد مر في تحقيق معنى واجب الوجود
لذاته انه انما هو حقيقة الوجود لاحتياج كل ما سواه اليه وعدم احتياجه الى ما سواه
كما هو مقتضى معنى واجب الوجود فاذا كان شيء عين حقيقة الوجود الخارج فكان
غير محتاج في كونه موجودا فيه الى غيره فكان واجب الوجود بلا شبهة ولو تحو غير مورد
التقسيم المعنوي يعني انه قد ينقسم الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن

بلغ

الى وجود الجوهر ووجود العرض ولا شك ان مورد القسمة مشترك بين اقسامه لان القسم

هو قسم مورد مع مخالفة مع القسم ليحصل بانضمام كل منها اليه قسم منه وهذا القدر

كاف في اثبات ما نحن بصدده لا بانه من اشتراك الوجود بين جميع الموجودات ولا ينافي علم

شمول الافراد الممكن اذ ليس كيف وهو لا يصدق عليها اصلا اذ لا يصح الحمل على الممكن بانه

وجود ومن بطلانه يعتبر ذلك ايضا في موضعه قد يستدل على الاشتراك المعنوي

بان نقيضه اعني العدم معنى واحد فانه لو لم يكن معنى واحدا مشتركا لبطل الحصر

العقلي الذي دلوا عليه بقولنا الشيء اما موجود او معدوم واعترض عليه العلامة الدواني

بان نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم لانه يصدق على زيد مثلا او العنقاء

لا يصدق عليه ويمكن ان يقال ان اراد باللاوجود رفع الوجود واستقاؤه فهو عين العدم

وان اراد المعنى العدولي كاللاكاتبية فليس الكلام فيه بل الكلام في النقيض الحقيقي الدائر

بين الايجاب والسلب صرح بعضهم عن الظاهر بان مرادها اي مراد الاشعري وابي الحسن

البصري بالعينية عدم التمايز الخارجي قال تلميذ الفاضل حضر الذكر بالوجود الخارجي

مع انه كان الكلام في السابق شاملا للوجود الذهني ايضا لانه لا فرق بين الوجودين

المذكورين فيما ذكر اي ليس في الخارج شيء هو المهية والآخر قائم بها قياما خارجيا هو الوجود

كما يفهم من تتبع دلائلهم هذا توجيه لا يرضى به الطبع السليم في مقام مدافعة كل من الثاني

قول الآخر وذهب جمهور المتكلمين الى ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات

وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصة حصة باضافته الى الاشياء كبياض هذا الثلج

وذلك

وذلك الثلج ووجودات الاشياء هذه الحصص قال تلميذ الفاضل اي جميع الاشياء الموجودة

حتى الواجب وفيه ان الوجود المضاف من حيث هو مضاف موقوف على اتصاف الشيء

بالوجود وكونه موجودا فلو كان موجودا بذلك المضاف لزم الدور انتهى وقد يسقطه

اذ الموقوف على اتصاف الشيء بالوجود هو اضافة الوجود لا الوجود لان الاتصاف امر

واقعي والاضافة تعتبر بملاحظته ولذا لا يصح اضافة كل وجود الى كل مهية وهذا

كاضافة البياض الى الثلج فهي موقوفة على اتصاف الثلج به ولا يضاف الى غيره وما ذكره

من قبل الحيثية يرجع اليها حقيقة كما يظهر بادنى تأمل ثم قال وايضا المضاف امر معقول

محض والمعقول عندهم غير موجود والاتصاف نسبة يقتضي تحققها بالفعل تحقق الطرفين

انتهى هذا كما ذكره الابرى اتصاف زيد بالعمى يقتضي تحقق العمى ايضا فصلوا عليه بامعشر

الاذكياء ثم قال وايضا يلزم توقف كون الواجب موجودا على التعقل انتهى الواجب بعد

ما تحقق ان وجوده عين ذاته والوجود المطلق وحصته يفهم منه باعتبار ما لا يلزم

التوقف المذكور قطعا وورود امثاله ليس الا قلة التدبر ثم قال وايضا لو كان الوجود

للشيء الوجود المطلق مع اضافة لزم ان يكون قائما بالشيء مع من البين ان هذا المفهوم

غير قائم بالشيء كيف ومعنى الموجود ما له الوجود لا ما هو الوجود الشيء انتهى فعلى هذا يلزم ان

يكون معنى قولنا العاج ابيض العاج شيء له بياض الشيء وليس كذلك بل لا يفهم منه عند

هذا الاطلاق الا ان العاج شيء له البياض فبعد اتصاف المهية بالوجود في الواقع يصح للعقل

ان يلاحظ النسبة اليها فيخصص الوجود واضافته اليها متأخر عن القيام والاتصاف

الوافي لامتقدم وما قال في الجواب بقوله ويمكن ان يجاب عن الجميع بانه اذا تحقق علة وجود

الشيء يصير بحيث ينتزع منه العقل مفهوم الوجود عند التعقل لا انه قام به هذا المفهوم

بالفعل فمعنى الوجود ما له الوجود بهذا المعنى اي ما ينتزع منه الوجود عند التعقل

لما كان ذلك موجبا لصحة اضافة الوجود الى الشيء عبر عن وجود الشيء بالوجود له فتا

فتامل انتهى فهو ليس على استقامته من الشبه الثلثة الاول بالقياس الى الواجب سبحانه

كما ترى نعم يمكن اجراء نظير ذلك بالقياس اليه تعالى فيقال لما لوحظ الاثار المترتبة عليه

سبحانه في الخارج يصح ان ينتزع منه تعالى ما يكون مبدأ لها باعتبار كونه عنوانا لملاحظة

ذاته الذي هو المبدأ حقيقة اذ المعدوم لا يصلح للمبدئية هذا وهذه الحصص

مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الاشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند

محققيهم وذهنا وخارجا عند اخرين ويلزم عليهم بناء على القول بزيادة الوجود

في الواجب ايضا كالممكن اما تقدم الوجود على نفسه او التسلسل في وجودات الشيء الواحد

او احتياج الواجب في وجوده الى غيره فلا يكون واجبا هف لان اتصاف الواجب بالوجود

اتصاف واقعي وكل اتصاف هو كذلك فانما يستدعى سببا فالسبب لو كان نفس

المهية الواجبة فلوجوب تقدم السبب على المسبب بالوجود يلزم احد الامرين الاولين

ولو كان غيرها فلزم الاخير وهو واضح وحاصل مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما

واحدا مشتركا بين الوجودات اي الخاصة والوجودات الخاصة حقايق مختلفة

بالمهية متكثرة بانفسها بان يكون نوع كل منها منحصرا في شخصه لا بمجرد عروض الاضافة

الى الماهيات الموجودة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة والنوع ولا بالفصول المميزة لئلا يكون

الوجود المطلق جنسا لها اذ كل ما لا فصل له لا جنس له اذ الفصل هو المميز عن المشاركات

الجنسية فالفصل من لوازم الجنس فانتفاؤه يدل على انتفائه لان انتفاء المميز يستلزم

انتفاء التعدد فانتفى المشترك والمشترك فيه كيف لا والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين

بالحقائق في جواب ما هو اختلافا ذاتيا في الجملة وذلك ليس الا بالفصل وايضا لا تحصل الجنس

الا بالفصل اي لا يصير نوعا الا بانضمام الفصل وما لا تحصل له لا تحقق له واما انه لا فصل له

فلانه بسيط ذهنا وخارجا لانه لو كان مركبا فاجزاؤه اما وجودات بالاسر او بعضها وجود

دون بعض او لا شيء منها وجود والاول يستلزم التسلسل على انه لا بد من الانتهاء الى وجود بسيط

اذ البسيط اصل المركب كما ان الواحد اصل الكثير اذ لا معنى للمركب والكثير الا البسائط

والوحدات المجتمعة والثاني يستلزم ان لا يكون المركب منها وجودا اذ المركب من الشيء و

غيره غيره وهذا في الثالث اظهر اذ المركب ليس الا جميع الاجزاء التي لا يكون فيها وجود على

وايضا الاجزاء التي تركب منها الوجود اما معدومات والمعدوم لا يصلح ان يكون جزءا من

امر واقعي سيما الوجود وهو ظاهر واما موجودات فننقل الكلام في وجوداتها فيتسلسل

ولا يكون للمطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كالوجودات الخاصة كنور الشمس و

نور السراج فان معنى النور اي الضياء عرض لازم لهما غير داخل في حقيقتهما فانهما مختلفا

بالحقيقة واللوازم اي لوازم الحقيقة مشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج

وبياض العاج فانهما مختلفان بالحقيقة بل كالكم والكيف المشتركين في معنى العرضية

بل الجوهر والعرض المشتركين في الامكان والوجود وانت تعلم ان لا طائل تحت تكثير
الامثلة الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض توهم ان
تكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهية المعروضة
لها كبياض هذا الثلج وبياض ذاك الثلج وكنور هذا السراج ونور ذاك السراج وليس كذلك
اي كما توهم في نور هذا السراج وذاك السراج مثلا فان اختلافهما بمجرد الاضافة الى هذا
السراج وذاك السراج لا في حقيقة النور السراجية بل هي حقائق مختلفة متغايرة متحدة
تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها اعني مفهوم الوجود المطلق واذا اعتبر تكثر ذلك
المفهوم وصيرورته حصة حصة باضافتها الى الماهيات فهذه الحصص ايضا خارجة
عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق فههنا امور ثلثة مفهوم الوجود وحصصه
المتعينة باضافته الى الماهيات كما يقال وجود الواجب ووجود الجوهر ووجود العرض
والوجودات الخاصة لكل من الماهيات المختلفة الحقائق فمفهوم الوجود المطلق
ذاتي داخل في حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص
عين الذات في الواجب نعم قال المبدء الفاضل اي الواجب فرد من افراد العام عليه
الممكن فانه ليس فرد له بل ما قام به فرد له وزائد خارج عنها سواء اعلم ان المحققين من
الحكماء يدعون البداهة في ان حقيقة الوجود امر واحد في حد ذاته لا تعدد فيه
اصلا لا من حيث الحصص ولا من حيث الخصوصيات ونبهوا عليه بان اصحاب البصائر
النافذة بديه يكون في بادي النظر اشتراك الحقائق في امر واحد نسبتي هو الكون في

الاعيان ثم بعد امعان النظر يظهر لهم ان هناك امرا آخر هو حقيقة الوجود قائم بذاته مستغن
عن المؤثر به تصير تلك الحقائق متحققة بهذا المعنى الاضافي بل هو الذي يصير بالاضافة الى الكل حقيقة
كون الكل الحقيقة باعتبار العارض هو في حد ذاته خال عن جميع النسب بمعنى ان نسبتها الى الكل
في حقيقته كما ان الموجود من الحركة هو التوسط وهو امر شخصي مستمر من مبدء المسافة الى المنتهى
ثم يصير هو بالاضافة الى كل حد من الحدود المفروضة كونا في ذلك الحد فاشتراك الحقائق في ذلك
الامر النسبي مستلزم لاتحاد ذلك الامر الذي هو حقيقة الوجود الناشي منه تلك النسب فظهر
انه لا يجوز ان تكون تلك الحقيقة امرا عاما اي كليا عند محققيهم له افراد وحصص يرتبط هو بها
ارتباط الذاتيات والعرضيات لانه مستقل غير مرتبط مع الغير فلا يكون ذاتيا لامر او عرضيا له
محمولا عليه ولذا قال المحقق الدواني في بعض تعاليقه وهذا معنى قول الحكماء ان الوجود عين الواجب
زائد في الممكن وان الوجود المطلق مقول على الواجب وغيره بالتشكيك ولم يعنوا بذلك ان الواجب
مع كون حقيقته وجودا خاصا له عرضية فرد آخر من الوجود المطلق حتى يكون موجودا
مرتين كما فهمه بعض المتأخرين او عرضيته المطلق على اطلاقه كما يفهمه بعض وقال في
حاشيته للشرح الجديد للتجريد وحقق المتألهين منهم اي من الحكماء ان ليس للممكنات
اتصاف حقيقي بالوجود بل ذلك لوجود الواجب لعلاقة معها مصححة لاطلاق المشتق عليها
كما في زيد متمول وماء متشمس وكان في لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنى انتهى وقال بعض
من محققيهم ايضا في برهان التوحيد الوجود موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان
يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا

كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته
جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره
وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان
لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء
شتى يتعذر الاطلاع عليها وعلى ماهياتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا انتهى
والغرض من تطويل النقل هو ان ما ذكره المصنف من حاصل مذهب الحكماء قصد الترسيف
مذهبهم فهو مذهب من لا تحقيق له منهم قال المصنف في الحاشية فان قلت يلزم على مذهب
المتكلمين ان يكون لكل شيء وجودان وعلى مذهب الحكماء ثلثة وجودات قلت اجيب عن
ذلك من جانب المتكلمين بان معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك الكون مع خصوصية
الاضافة فلا تعدد اصلا انتهى ويمكن ان يقال على هذا يصح حمل احد المتباينين على
الاخر اذ ليس معنى الحمل الا الاتحاد في الوجود وليس للاضافة اثر في اتصاف الشيء بالوجود
ولهذا يصح حمل الحيوان على الانسان بمعنى انهما موجودان بوجود واحد مع صحة اضافة
ذلك الوجود مرة الى الحيوان ومرة الى الانسان وايضا هو ما اخرج عن الاتصاف فاحد
الامرين لازم اما تعدد الوجود لكل موجود كان واما صحة حمل المتباينات قال تلميذه الفاضل
فلا بد في الحصة من خصوصية ترجح اضافتها الى ماهية ما دون غيرها فان نفس
المفهوم المطلق لا يقتضي اضافتها الى خصوص شيء بل نسبتها الى جميع الاشياء على السوية
وجليه ما مر من مسئلة الانتزاع انتهى هذا عنده ثمرة يجدها الغراب وقد مر ما يرد عليه

وما قلنا في توجيهه ثم قال المصنف ومن جانب الحكماء بان هذا التغاير انما هو بحسب العقل
لا غير فليس في الخارج للانسان امر هو الماهية وآخر هو الوجود فضلا عن ان يكون
هناك وجودان قال تلميذه الفاضل حاصله ان تعدد الوجودات انما هو في العقل و
موجودية الموجود ليس بحسب العقل انتهى وسننقل كلاما في تحقيق ان موجودية
الموجود انما هو في الخارج بحسب العقل وبذلك اندفع ما اورده الفاضل بقوله وفيه
ان ذلك يستدعي ان لا يتصف الماهية بالوجود لانا حكمت بان ليس في خارج العقل
شيء من تلك الوجودات المفروضة لانها وان لم تكن في الخارج ولكن منشأ انتزاعها
فيه فيصح اتصاف الماهية فيه بالوجود هو هذا واما ما ذكره في الجواب بقوله ويمكن ان
يجاب بان القائل بهذا الكلام مانع وذلك سنده الاخص وابطال السند الاخص
لا يفيد انتهى فهو ناش عن نسيان مواقف البحث اذ القائل بهذا الكلام هو الذي
ادعى اشتراك الوجود بين الموجودات اشتراكا معنويا بان يكون لكل منها وجود واحد
فقط فهو مدع لكل ماهية انية واحدة حقيقة على هذا من يلزم التعدد فهو يصير
ما نعا طالبا للدليل لا انية الواحدة فالكلام معه استدلال لا منع ثم قال المصنف
على انا لو فرضنا كون الوجود زائدا على الماهية بحسب الخارج ايضا كما في بياض الثلج
لم يلزم ذلك لان مفهوم العام والحصة منه صورة عقلية محضة ولو سلم اتحاد الموضوع
والمحمول بحسب الخارج ضروري فمن اين يلزم في الانسان وجودان كذا في شرح المقاصد
انتهى اي ولو سلم عدم كونهما عقليا محضا فاتحادهما مع الوجود الخاص المفروض

قال الاوزي الاستاد من ... بان سياق كلام المصنف ... هو ان الحكماء قائلون بالتعدد وما ذكره انتزع ... انتهى محمد ابو السيم

زيادته في الخارج لكونهما محمولين عليه ضرورة اتحاد الموضوع والمحمول فلا يلزم تعدد
في الوجود بحسبه قال المحشي الفاضل يعني لو سلم ان المفهوم العام والحصة موجودان
في الخارج الا ان احدهما موجود في الخارج بوجود الفرد لان الكلي وجوده في الخارج عين
وجود الفرد فلا يكون في الخارج الا امر واحد والمراد بالمحمول الكلي الذاتي وبالموضوع الفرد
الموجود في الخارج انتهى فحمل المحمول على الماهية الكلية والموضوع على فردها الموجود
في الخارج كماهية الانسان وزيد مثلا وتوهم انه لما كان الاول موجودا بوجود الثاني
في الخارج لا يلزم تعدد الوجود من الوجود الخاص والعام والحصة منه للماهية الموجودة
وهل هو الا خبط كما ترى ولا يمكن حمل كلامه على ما ذكرنا لان قوله الكلي وجوده في الخارج
عين وجود الفرد يابى عن ذلك اذ حاصل القول بان للماهية وجودات متعددة
في الخارج الا انها موجودة بوجود واحد وهذا لا يرفع لزوم تعدد الوجود للماهية كما
هو المقصود وحاصل ما ذكرنا رفع تعدد الوجودات راسا اذ الموضوع والمحمول واحد
في الخارج كما هو مقتضى الحمل فتدبر وايضا يابى عنه قوله المراد بالمحمول الكلي الذاتي الخ لما مر منه
ان الوجود المطلق حصة له اذا نسب للوجود الخاص فتدبر ثم قال المصنف وفيه تامل
فان اتصاف الماهية بالوجود انما هو في العقل لا في الخارج كما حقق في موضعه فاذا
تغاير الوجودان عقلا يلزم ان يكون للماهية وجودان كما لا يخفى انتهى وذلك غير
متوجه عليه لانه التزم مرة بقوله من جانب الحكماء بان هذا التغاير انما هو بحسب
العقل لا غير ومرة بقوله لان مفهوم العام والحصة منه صورة عقلية محضة

فلا يعده

فلا يعد استحالته والمستحيل عنده كما يدل عليه منطوق كلامه هو التعدد الخارجي وقد
بينه ببيان متين موجه لا غبار عليه نعم يرد عليه ان القول بتعدد الوجود في شيء
واحد في الذهن كان او في الخارج خلاف بديهة العقل اذ كل من يرجع الى نفسه
يجد من ذاته انه موجود بوجود واحد يصدر عنه الآثار ويترتب عليه الاحكام وان
كل ما حصل في عقله فليس له في عقله حين حصل منه الا وجود واحد ثم قال المحشي
الفاضل وموضع بحثه ان اتصاف الماهية بالوجود في العقل دون الخارج حيث هو من
التسلسل لو كان الاتصاف في الخارج لان ثبوت صفة لشيء فرع على وجود المثبت له انتهى
يعني فان اتصاف الماهية بالوجود في الخارج يستدعي اتصافها بوجود سابق على هذا الخ
وهكذا فيتسلسل وليعلم ان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة سائر الصفات
اليها لانها بدونه لاشيء محض ولذا قيل بعروض الوجود للماهية الموجودة بهذا الوجود
لا للماهية الموجودة بوجود سابق على هذا الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل بل التسلسل
الذي ذكره لو قيل بعروضه للماهية الموجودة بوجود سابق واجتماع الوجود والعدم
لو قيل بعروضه للماهية المعدومة قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها
هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان يخالفها
لحاجتها الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا
لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا
كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره

من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجود ذلك العرض فقال فيها ايضا فالوجود الذي في الجسم
هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض
والجسم هذا بعد ان قال اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى
ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية هذه كلامه فاحق في هذا
الموضع هو انه على فرض الاتصاف الخارجي كاتصاف العاج مثلا بالبياض يلزم وجود
الوجود ايضا فيه اذ المفروض ان لكل موجود في الخارج وجودا فيه زائدا عليه فيلزم
التسلسل هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ولي في تحقيق هذا المذهب كلام وهو انه لما
كان العلم بكنه الوجود الخاص بماهية ماهية ممتنعا والمعلوم منه ليس الا وجه الكون
والثبوت فجعلوا ذلك الوجه في اثباته لها النوع وانما الملاحظة لا انهم اثبتوا الوجه لها
ليلزم لها وجودات متعددة فمعنى قولهم الماهية موجودة في الخارج بوجود خاص
بها انها موجودة بالحقيقة المعلومة بالوجه المفهوم من لفظ الوجود فالمشترك بين
الوجودات الخاصة هو الوجه والثابت بالذات للماهية هو ذو الوجه ولذا حل كلا
ان هذا المفهوم الملاحظة ما هو الوجود حقيقته يصح قولهم وجود الواجب في الاعيان
عين حقيقة ذاته والا فمن البين انه ليس عين حقيقته هذا الوجه وهذا كان معنى
قولهم الجوهر جنس لما تحته ان الحقيقة التي يكون هذا المفهوم من لفظ الجوهر الا ملا خطا
جنس له ثم قال ولجيب بان الوجود الظلي نوعان وجود اصلي كوجود العلم مثلا ووجود
ظلي كوجود المعلومات والتغاير بين الوجودين عقلا انما هو بالاعتبار الثاني لا الاول

ولا شك

ولا شك ان اتصاف الماهية بالوجود في العقل انما هو بالوجود الاصلي لا الظلي
يعني انه اذا حصلت ماهية ما في العقل فلها وجود خاص بها فيه ولا بد ان يكون الوجود
المطلق مع الخاص وفي ضمنه تحقيقا لمعنى العموم وكلاهما متمايزان في نظر العقل
لخصوص احدهما وعموم الاخر وظليان ايضا لما ذكر من ان وجود في العقل بوجود علمه
فيه ظلي واذا كان الخاص ظليا فالعام الحاصل في ضمنه اولى بان يكون ظليا واما
اذا لاحظها العقل مظروفا للخارج ومتحققا فيه ووجدها فيه بحيث يصح منه ان يحلل لها
الى هوية وكون خاص فيه فهذا الوجود لها وان كان عقليا ايضا بمعنى ان ثبوته لها
بملاحظة عقلية الا انه اصلي لا ظلي لانه كون لها في الخارج بالذات لا في العقل
العلم بها وفيه ان منطوق هذا الكلام يدل على ان للعلم المتعلق بشيء ما وجودا في
العقل اذا نسب الى هذا العلم كان اصليا واذا نسب الى ذلك الشيء كان ظليا ووجودا
تبعيا وما نعلم من محققي كبراء الحكماء وغيرهم هو ان وجود الشيء في العقل هو العلم به
ووجود العلم فيه هو عين ذلك العلم كما سيأتي في المتن ثم قال تلميذه الفاضل كانه
جعل الوجود العقلي اعم من الوجود في العقل والوجود للعقل فان العلم ليس موجودا في
العقل
متصورا او مشعورا به بل هو موجود في الخارج في نفسه قائم بالعقل ثابت له وكذا
الوجود الخارجي ليس متصورا قائما بالمتصور حين هو متصور ويلزم من ذلك ان يكون
المتصور
الموجود في الخارج عن الذهن الا انه قائم بالامر الذهني الموجود في الذهن
المشعور به وهذا خلاف المذهب فانه قد استدل على ان الوجود ليس موجود

الا ان يحمل الامر على الانتزاع انتهى ويمكن ان يقال وجود الشئ فى الذهن ليس مشروطا
بكونه مشعورا به والا يلزم ان تكون اربعة فى الذهن ولا تكون زوجا مع انه حين عدم
كون الزوجية مشعورا به فلا يكون لانها لماهيتها وهو باطل قطعا ثم قال ولا يخفى على
المتفطن الخبير ان القول بان اتصاف الماهية بالوجود الخارجى انما هو فى العقل يستلزم
ان يرتفع الوجود الخارجى بارتفاع العقول راسا وبطلانه اظهر من ان يخفى كيف ويظهر
منه ان لا يكون اتصاف الواجب سبحانه بالوجود الخارجى الا فى العقل واذا ارتفعت العقول
لم يبق موجودا فلا يكون واجبا انتهى الملازمة ممنوعة وانما يلزم ذلك لو لم يكن فرض
ارتفاع العقول محالا فى نفسه اذ لو كان محالا فى نفسه جاز ان يكون اتصاف الواجب
بالوجود الخارجى ثابتا مع فرض ارتفاعها فيها لان المحال قد يستلزم نقيضه كما فى تقدير
عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر فى موضعه والتحقيق ان معنى اتصاف
الشئ بالوجود الخارجى فى العقل هو انه يكون منه على نحو لو لاحظه العقل يتجه منه تحليله الى
ماهية ووجود ووصفه بذلك الوجود فلو ارتفع العقول راسا وبالكلية لا يرتفع عن الماهية
كونها على هذا النحو فليس معنى اتصاف الماهية بالوجود الخارجى فى العقل ان يكون ذلك
بمحض اعتبار العقل كيف لا وعلى ما حققه المصنف قدس سره يلزم ايضا انه لو لم يعقل النار
مثلا عاقل لم يكن هى موجودة فى الخارج ومع هذا يترتب عليها احكامها ويصدر منها
اثارها من الاضاءة والاحراق واذابة بعض الفلزات وغيرها قال العلامة الدوانى
فى بعض حواشيه القديمة فى بحث الحال ردا للمعتزلة حيث قالوا لو كان الحال باطلا

لا يبقى تاثير القادرة فى الخارج لان الاتصاف الذى هو اثر الفاعل ممتنع الوجود فيه
والممتنع نفى محض ما حاصله ان وجود اتصاف الماهية بالوجود الخارجى وان كان
ممتنعا فى الخارج الا انه متحقق فى نفس الامر لا نفى محض فيمكن تعلق التاثير به انتهى فما يكون
هو متحققا فى نفس الامر كيف يرتفع بارتفاع العاقل له وقال فى موضع اخر فى هذا
المقام الماهية متصفة فى الذهن بالوجود فى الخارج فالخارج ظرف للوجود لا للاتصاف
انتهى فعلى فرض ارتفاع العقول على فرض امكانه يستلزم ارتفاع الاتصاف لا ارتفاع الوجود
فى الخارج ثم قال فان قلت لا يلزم من ذلك اى من فرض ارتفاع العقول ارتفاع الوجود
الخارجى بل يبقى باعتبار علم الموجد قلت ما تقول فى وجود الموجد سبحانه فان توقفه
على علمه سبحانه ينافى الوجوب انتهى ليس هذا الكلام الا ابناء الفاسد على الفاسد
كما علمت ولو سلم صحته فانما يتجه فيما هو وجوده زائد على ماهيته وقد علمت ان ههنا
ليس فى الخارج الا ذات حقيقية هو وجود بعينه موجود بعينه عالم بعينه فيه لكن كل
ذلك يبتنى على حيثية واعتبار منشاؤه ومطابق صدقه هو الذات فلا يكون ههنا
ماهية ووجود زائد عليها ليكون فى اتصافها به محتاجا الى عاقل يعقله حتى يلزم ما
ذكره قال المحقق الدوانى ان ذات الواجب موجود بذاته بمعنى ان حقيقته المقدسة
بذاتها بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى شئ ووجود بل هو وجود بحت باعتبار وموجود بحت
باعتبار اخر بل علاوة عن غيره من الماهيات واعتبر مثل ذلك فى سائر صفاته مثلا هو باعتبار
انه ينكشف عليه الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشاء ذلك الانكشاف علم وكذا فى القدرة

والارادة والمحصل هذا اشار الشيخ ابو نصر في تعليقاته حيث قال واجب الوجود علم كله
قدرة كله ارادة كله انتهى وبالجملة كتب المحققين من الحكماء مشحونة بذلك كما لا يخفى
على من طالعها وبما ذكرنا اندفع ايضا ما ذكره تلميذه الفاضل قال وايضا اتصافه
بالعلم يتوقف على اتصافه بالوجود فلو توقف اتصافه بالوجود على العلم واتصافه به لزم
الدور انتهى فانه تم لما فهم مما ذكره بناء على المقدمة القائلة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له في طرف الثبوت ان ثبوت الوجود للماهية في العقل يلزم ان يكون فرع الثبوت وجودها و
منه فلذلك الثبوت فقال في تلك الحاشية دفعا لذلك التوهم ثم اعلم ان ما قيل من ان
ثبوت شيء لشيء بحسب الخارج مسبوق بوجودها الخارجي انما يصح فيما عدا الوجود اما الوجود
فلا يتوقف الاتصاف به بحسب الخارج على وجود سابق بل لا ينبغي ان يكون عند الاتصاف
موجودا ولا شك انه عند الاتصاف موجود لكن بعين هذا الوجود لا بوجود اخر وليس هذا
من قبيل الاستثناء في المقدمات العقلية فان العقل انما يحكم بذلك مطلقا لذهوله عن
خصوصية الوجود فاذا تنبه لذلك لم يحكم بها كليا الا فيما عدا الوجود تامل كيف
ولو حكم بها كليا يلزم ان يتوقف اتصاف الماهية في العقل بالوجود الخارجي على وجودها
في العقل واتصافها بالوجود في العقل على وجود اخر سابق وهلم جرا فيلزم التسلسل
وليس هذا من قبيل التسلسل في الامور الاعتبارية فان كل سابق مما يتوقف عليه
اللاحق فلا يتحقق بدونه انتهى كلامه وانت خبير بانه اذا كان الوجود اعتباريا
كيف لا يكون التسلسل في الاعتباريات قال المحقق الدواني نقضا على الشارح للتجريد

في بعض

في بعض المواضع لو صح ذلك يعني به اقتضاء ثبوت شيء لشيء ثبوت ذلك الشيء المثبت له
لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود اما في
الخارج او في الذهن وعلى التقديرين يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية مترتبة
والجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية لان الوجود امر اعتباري لا يجدي لانه
لو كان الاتصاف بالوجود الخارجي في الخارج لم يلزم الا ان يكون له قبل ذلك الوجود وجود
اخر وهكذا وهذا ايضا تسلسل في الوجودات الخارجية التي هي امور اعتبارية انتهى
فظهر من هذا ان الوجود والاتصاف به مطلقا من الامور الاعتبارية والتسلسل في
الاعتباريات ليس بمحال لانقطاع السلسلة حيث ينقطع الاعتبار فتدبر التحقيق في اصطلاح
انما يقال فيما يلزم من الكلام من سابقه ولا يلزم مما ذكرتم سابقا من جواز كون المفهوم
العام زائدا على الوجود الواجبي وعلى الوجودات الخاصة جائز زيادته على حقيقته وجدة وا
مطلقة موجودة باطلاقها كيف وقد بينا انه في تحقق المطلق على اطلاقه كما سيأتي
مفصلا اذا عرفت هذا ان هناك امورا ثلاثة مفهوم الوجود وحصصه المعينة
باضافته الى الماهيات والوجودات الخاصة المخالفة الحقائق الى اخر ما قال من دخول
مفهوم الوجود المطلق في حصصه وخروجه وخروج حصصه عن الوجودات
الخاصة وان الوجود الخاص عين الذات في الواجب تعالى وزائد خارج فيما سواه
فنقول كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام زائدا على الوجود الواجبي وعلى الوجودات
الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مخالفة على ما ذهب اليه الحكماء يجوز ان

زائدة على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب اي الوجود
الذي هو الواجب كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود قد علمت مما ذكرناه حلا
من محققي الحكماء ايضا انه ليس في الوجود الا حقيقة واحدة شخصية قائمة بذاته متميزة
عما سوى ذاته بذاته وحقيقته وليس لما سواه وجود حقا الا انه باعتبار نسبته الى ذلك
الوجود الحق يعرض له كون وثبوت في الاعيان اعتباري ينتزعه منه العقل بملاحظة تلك
النسبة الى ذلك الوجود القائم بذاته الموجود بذاته فالحكيم ايضا لا يتحاشى عن ذلك لكن
يتحاشى عن اطلاقه وسريانه في هياكل الموجودات الى ان يكون ذلك الشي المطهر المقدس
منشأ لانتزاع النقائص الخسيسة الدنية عنه وعن القول بانه في مرتبة من المراتب
التي هي الاعتبار اعتقليا عاجز ذليل واقوى غضبان موذ ليس برحيم بل رحيم جاهل
كافر لنفسه قاتل النفسه مقتول من نفسه وليس له اطلاع في مرتبة الجهل مثلا بانه
هو العالم في مرتبة العلم وبالجملة القول بامثال هذه الامور خلاف بديهة العقل بل
خلاف مشاهدة الحس والعيان ولا يليق بالعاقل ان يتكفل له بالبيان كيف ولو
كان كذلك فيلزم ان يطلع واحد من الانسان على كل ما يطلع عليه الاخرون بل على
كل ما يطلع عليه الحيوانات من الاحوال العارضة عليها كما يطلع على جميع الاحوال العارضة
لمن البدنية والنفسانية محسوسا او معقولا لاتحاد المدرك فسبحان من تقدس
بالمرة في ذاته عما لا يليق بذاته وهذا قريب من مذهب من قال بوحدة النفس
الناطقة الانسانية ولو كان المقام مساعدا للذكر لذكرته وعن القول بان الوجود

موجود خارجي لانه سخيف وان قيل بان يكون هذا المفهوم الزائد امرا اعتباريا
غير موجود الا في العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود
لانه لا يخلو اما ان يكون لهذا المفهوم الزائد الاعتباري الذي اعتبر العقل عروضه
لذات الواجب اثر في الخارج على نحو ما يكون لحصته الزائدة العارضة للممكنات من
ترتب الاثار والاحكام فيه عليها كما يكون لنفس الذات في الواجب فيكون الواجب
متاثرا بالوجود بل يتحقق فيه كثرة وقد ثبت انه واحد من جميع الوجوه لا تعدد فيه
اصلا واما ان لا يكون والثاني باطل اذ فيه ارتكاب ما لا ينبغي بل ما لا يصح ان يرتكب
لان القول بعروض الوجود في حقيقته من الحقائق واجبا كان او ممكنا انما يكون لاجل
انه اذا وجدها العقل مصدرا للاثار ومطابقا للاحكام في الخارج او الذهن ويحقق
عنده ان المعدوم في ظرف لا يكون كذلك فيه فقد حكم بان لها وجودا في ذلك
الظرف ولهذا ترى العقلاء يصفون الانسان بقابلية العلم وصنعة الكتابة لما وجد
فيه ما يكون منشأ الصحة ذلك ولا يصفون الجماد لفقدانه فيه فالباعث بالقول بزيادة
في الواجب بعد القول بان الذات هنا ينوب مناب صفة الوجود في الغير قال المحقق
الدواني في حواشيه القديمة قال بهمنيار في التحصيل الذي يجب ان يكون الكون في
الاعيان هو كون الشي لكن الحس والبرهان اوجبا ان بعض الكون في الاعيان يفترق
بشي ما وبعضه لا يفترن بشي وذلك لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له لو كان متعلقا
بشي كان ذلك الشي سببا لذلك الكون وقد فرض ان لا سبب له فقال فيما بعضا النسبة

الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي بسببه يضيء كل شيء وهو مستغن عن غيره
لو كان للضوء قيام بذاته لكنه فارق الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والموجود الاول ليس
لموضوع انتهى فتحقق عن هذا ان الاول هو عين الكون في الاعيان الا انه كون
لنفسه لا كون لغيره مجازا كان الاطلاق عليه او حقيقة اصطلاحية قال المصنف
قدس سره في الحاشية اعلم ان معنى الوجود والكون والحصول والتحقق اذا اريد
بها المعنى المصدري مفهوم اعتباري من المعقولات الثانية التي لا يحاذى بها امر
في الخارج وزائد على الحقائق كلها واجبها وممكنها بحسب الذهن بمعنى ان للعقل ان يعقلها
مجردة عن الوجود اولا ثم يحكم عليها بالوجود لا بحسب الخارج بان يكون في الخارج امر
هو الماهية وآخر هو الوجود وانه غير محمول على الموجودات الخارجية مواطاة بل الذهنية
ايضا الا على حصصه المتعينة باضافته الى الحقائق فما ذهب اليه الحكماء من ان الوجود
الخاص الواجبي الذي هو عين ذات الواجب تعالى فرد من افراده غير صحيح انتهى قال العلامة
الدواني قدس سره العزيز في حواشيه القديمة لعل مرادهم من الوجود الموجود على طريقة
المسامحة المشهورة كيف لا ومغايرة مبدأ الاشتقاق للماهيات مما لا ينبغي ان يتنازع فيه
بين العقلاء ثم قال في موضع آخر من تلك الحواشي بعد تحقيق ان مصحح حمل الوجود على
الواجب ومطابق صدقه عليه تعالى هو ذاته لا امر زائد على ذاته فيصح ان يقال انه تعالى
فرد من الوجود المطلق بمعنى ان ما هو من الآثار العارضة للماهيات يترتب عليه كما انه فرد
من الوجود المطلق ايضا الا امر مغاير له بل لذاته انتهى ثم قال في تلك الحاشية وكيف

يصح ذلك وهم مصرحون بانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذى بها امر في الخارج كما مر
انتهى وقد علمت فيما اسلفنا مما نقلنا عنهم انهم اذا اطلقوا الكون على الواجب تعالى
اي معنى ارادوا به فلا حاجة الى ايراده مكررا ثم قال تلميذه الفاضل ما صرحوا به هو
انه من المعقولات الثانية بالنسبة الى الممكنات حيث يعرض لها الوجود بحسب العقل لا بحسب
الخارج ولم يصرحوا بانه من المعقولات الثانية بالنسبة الى الواجب لانه موجود بنفسه لا بعرض
فرد من الوجود له فيجوز ان لا يكون معقولا ثانيا بالنسبة اليه سبحانه نعم نعلم بالبديهة ان المفهوم
من لفظ الوجود عرض لم يحمل عليه مواطاة كما سبق انتهى ويمكن ان يقال المعقول الثاني هو
ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولا شك في ان معنى الحصول والكون والتحقق على ما فسر المصنف
الوجود به يصدق عليه ذلك سواء كان المعروض للمعقول واجبا او ممكنا واما جواز كون مفهوم
واحد معقولا واحدا معقولا ثانيا بالنسبة الى شيء دون شيء من الاشياء الممكنة المتعقل معه
فمن المخترعات الناشئة لهذا الفاضل ثم قال المصنف فيها ثم انه لا يتاتى عاقل في ان الوجود
بالمعنى المذكور يمتنع ان يكون موجودا فضلا عن ان يكون نفس حقيقة الواجب وهو
مبدأ الموجودات فكيف يظن بالصوفية القائلين بوحدة الوجود وجوده انهم
ارادوا بالمعنى المذكور ويعود عليهم ما يرد على القائل بهذا والذي يفهم من تتبع كلام
محققيهم ان محقق الصوفية هو ان ثمة آخر سوى الماهيات والوجود بالمعنى المذكور انتهى
يعني الكون والحصول الذي هو المعنى المصدري فان اراد به ما ذكره بهمنيار في التحصيل
كما مر نقله فهو قول الحكيم بعينه وان اراد امرا آخر فلا بد من بيانه ثم قال فيها بسبب اقترانه

ذلك الامر بالماهيات وتلبسه بها كتلبس البحر بالموج والقطن بالقبا. وغير ذلك تمامثلوا

ذلك الاقتران بعروض الوجود بالمعنى المذكور للماهيات وذلك الامر هو الوجود حقيقة

وهو حقيقة الواجب تعالى والوجود بالمعنى المذكور اثر من اثاره اقول كيف يصح

عندهم الوجود بالمعنى المذكور مع كونه مفهوما اعتباريا من المعقولات الثانية

لايحاذى بها امر فى الخارج كما ذكره سابقا اثرا خارجيا ولامنشاء انتزاع له فى الخارج ايضا

اذ الماهية عندهم ايضا ليس محض فيه واثر الواجب الفاعل فى الخارج لابد وان يكون

موجودا فيه او منتزعا عن الموجود فيه وعكس من انواره وهو اى ذلك الامر متحقق

فى نفسه محقق لما سواه قائم بذاته لما علاه ليس عارضا للماهيات بل الماهيات عارضة

له قائمة به على وجه لايخل بكمال تقدسه وتفصيل حل الدوسياتى بسط الكلام فى ذلك

انشاء الله تعالى انتهى هذا السياق من الكلام قريب مما قالت الاشاعرة فى صفات

الواجب من انها لا هو ولا غيره اذ معناه انها عارضة له ولا نفع العروض كيف يعقل

عدم الاختلال تعالى الله عن ذلك والتشكيك الواقع فيه اى فى هذا المعرض

للوجود الزائد الذى هو وجود حقيقى خارجى قائم بذاته المقوم لما سواه المعبر

عنه بواجب الوجود لانه عند الصوفية كما صرح به فى المتن وحواشيه لا فى الوجود

الزائد العارض فانه صرح فيما سبق على انه عرضى بالنسبة الى افراده من وجود الواجب

ووجودات الممكنات نعم لايستقيم قوله لابد على عرضيته بالنسبة الى افراده

كيف ومن العجائب القول بتعدد حقيقة شخصية خارجية ممتازة عما سواها

فيه بذاتها التى تخصصها عنها وبانها كلى ذاتى بالنسبة الى تلك الامور المتعددة وهى

افراد لها حقيقة وما نقل ابن الكمال عليه حاشية بقوله ليس الوجود افرادا حقيقية

كالانسان فان الوجود حقيقة واحدة لاتكثر فيها وافرادها باعتبار اضافتها الى الماهيات

والاضافة امر اعتبارى فليس فيها افراد موجودة متغايرة حقيقة متغايرة لحقيقة

الوجود انتهى وانت تعلم ان الوجود المتكثر الافراد باضافته الى الماهيات على ما صرح به

فى الحاشية المنقولة عنه قبيل هذا الوجود المطلق العرضى لا الحقيقة التى صرح بانها

حقيقة الواجب لانه فلن يصلح العطار ما افسد الدهر فانه لم يقم برهان على امتناع

اختلاف الماهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه اى الحكماء انه اذا اختلف

الماهية والذاتى فى الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض

بالعارض وتقرير النقض على ما ذكره شارح التجريد فى حاشية منه هو ان البياض متحد

فى المعروضات مع انه يختلف بالقوة والضعف اى افراده واجاب عنه العلامة الدوانى

بما حاصله ان انتفاء الاولوية والاقدمية فى الذاتيات لاستواء نسبة الذاتى الى جميع ما هو

ذاتى له بديهى بخلاف العارض لجواز ان يكون الاختلاف فيه من جهة القوابل

بان يكون مقتضى ذات بعض المعروضات دون بعض فيكون اولى فى الاول دون الثانى او يكون

بعضها سببا لاتصاف الاخرى به فيكون اقدم بالنسبة الى الاول بالقياس الى الثانى ولا

ان الذاتى غير مجعول لا يجرى مثل هذا فيه واما انتفاء الاشدية والزيادة والنقصان

فلانه لايجوز ان يكون فى ماهية الاشد والازيد وحقيقته امر زائد على ما فى الاضعف

ولا نقص والا لم يكونا متحدين في الحقيقة ولا اختلاف في الامر الخارج عن حقيقتهما اليه لا اختلاف
في الذاتي هف والنقض بالعارض ههنا يجوز لاختلاف الاشياء في عارض معين كالسواد
مثلا حيث كان جسم اشد سوادا من جسم اخر فالتفاوت بين السوادين اما في ماهية
السواد او اجزائها فيلزم التشكيك في الذاتي واما فيما يعرضه وهو خلاف المفروض على
انا ننقل الكلام الى ذلك العارض وهكذا وايضا السوادان اما ان يتحدا في نفس الماهية
او يختلفا فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذاتي كما قررتم من الاختلاف
بين الجسمين في نفس التفاوت في عارضيهما اختلاف المفروض وعلى الثاني لا يعقل كون
احدهما اشد من الاخر ضرورة ان الاشياء المتباينة فقياس بعضها الى بعض بالشدة
والضعف كالحركة والسواد غير معقول مردود بالقول باشتراك الفردين المختلفين
بالشدة والضعف في الماهية الجنسية واختلافهما بالفصل المنوع المميز بينهما
على ما ذهب اليه الحكماء والمقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة
الى معروضيهما كالاسود مثلا بالقياس الى الجسمين وهو مفهوم واحد ومعنى كون
احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف وحالة
اليها بضرب من التحليل ومعنى كونه ازيد اشتماله على ما يساويه والاتيان بالامثال المنتزعة
في الاشد ليست اجزاء متباينة في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة عن الازيد فهي
متباينة اما في الوجود او في الوضع او فيهما جميعا فالتفاوت بين العارضين بالذات
بمعنى ان احدهما ازيد واشد من الاخر لا بمعنى ان تحقق الجنس كالسواد في هذا المثال

فاحدهما

في احدهما ازيد واشد قال تلميذه الفاضل وايضا قولهم ولا ذاتيا فيها واحدا ان اريد بالذاتي
المطلق الذي يتصف تارة بالقوة وتارة بالضعف فهو واحد وذاتي لا محالة وان اريد به
بالقوة والمقيد بالضعف فالتعدد مسلم ولكن لا يستلزم ذلك تعدد الذاتي المطلق الذي
ومنشأ الغلط ههنا توهم ان القوي مع وصف القوة ذاتي وكذا الضعيف مع وصف
الضعف ذاتي وليس كذلك بل القوة وصف عارض للذاتي بعد تحققه في ضمن بعض
الافراد وكذا الضعف عارض له في ضمن اخر ولو سلم فلا ينافي ايضا وحدة المطلق الذاتي فان
ذلك الذاتي الى انتهى ويمكن ان يقال الثابت عند الحكيم ان مقتضى الطبيعة الواحدة
من حيث هي لا يختلف في الجزئيات ولا يتخلف عنها ايضا متى غلب تحكم بامتناع قوتها
في جزئي وضعفها في اخر وهي هي بدون انضمام خارج كان له مدخل في ذلك وهو
قريب من الوضوح فذاتي مطلق يتصف تارة بالقوة بمقتضى نفسه وتارة بالضعف
كذلك وهو في غاية البعد وطبعه غير معقول فمنشأ الغلط توهم ما نسبه الى الحكيم من التوهم
المذكور ثم انه قد طول التشنيع عليه بدرجة واحدة حيث قال فان ذلك الذاتي ذاتي فافهم
فرحم الله امرا عرف قدره وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية كالزراع
والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية فالتفاوت بين افراد الوجود ايضا بالكمال و
النقصان في الحقيقة الوجودية لا يوجب التفاوت في تلك الحقيقة ولا يذهب عليك
ان جعل تلك الحقيقة امرا واحدا ثابتا ولغيره عين واجب الوجود ثم جعل لها افرادا لا تفاوت بينها
الا بالكمال والنقصان في تلك الحقيقة فالواجب ان كان مجموع تلك الافراد فيلزم التركيب

وايضا المجموع من حيث هو امر اعتباري لا تحقق له في الخارج وان كان كل منها فيلزم التعدد

في الواجب وان كان بعضها دون بعض فهو تحكم مع كون كل منها صالحا لان يكون واجبا

كيف لا وواجب الوجود هو ما لا يكون في وجوده محتاجا الى غيره والكل متساوي الاقدام

في ذلك فقد تم قال السيد العلامة الدواني قدس سره العزيز بزيادة تحقيق التشكيك

بحيث يندفع وجوه التشكيك ان ههنا مقامين احدهما ان الذاتيات لا يقبل

التشكيك وقد مر دليله والثاني ان الاشد والاضعف مختلفان في الماهية ودليله

ان ذلك الاختلاف ليس بالتشخص فقط اذ في كل مرتبة من مراتب الشدة والضعف

يمكن تحقق اشخاص كثيرة وبعد ذلك فكون ذلك الامتياز اي بين السواد الاشد والا ضعف

مثلا بالعوارض او بالذاتيات حكمه حكم سائر الحقائق التي يحكم باختلافها نوعا فان

الاحتمالات العقلية قائمة فيها والامر غير مشتبه على ذوي الحدس الصائب وتحقيقه

على ذلك انا لو فرضنا ان الطبقات المتقاربة من الالوان متحدة بالنوع فاذا فرضنا جسم

ابيض ببياض قوي ثم فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة في البياض الى مرتبة ادنى منها

وصار اقرب الى السواد بيسير كان هذا اللون متحدا مع اللون السابق بالنوع ثم اذا

فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة الى مرتبة ادنى منها بحيث يكون نسبتها الى المرتبة

السابقة عليها كنسبة السابقة الى الاولى يكون هذه المرتبة الثالثة متحدة بالنوع مع

المرتبة الثانية المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولى فيكون متحدة بالنوع مع المرتبة الاولى

وهكذا اذا حفظنا هذه النسبة في جميع المراتب الى ان يبلغ الى السواد الصرف يكون

جميع تلك المراتب متحدة بالنوع فيلزم ان يكون السواد الصرف متحدا بالنوع مع البياض

القوي المفروض ولا يخفى فساده اذا تمهد ذلك فالنقض بالتزايد والتناقص عن ان اورد في

المقام الاول فلا يتوجه الا اذا ثبت ان مقدارية احدهما ازيد من الاخر وذلك غير ظاهر

في المقدار بل احدهما ازيد من الاخر لا مقداريته كما قال في ما بعد من باب الشفاء في فصل

خواص الكم بعد ما حقق ان لا تضاد فيه وكذلك ليس في طبيعته تضعف واشتداد

ولا تنقص وازدياد ولست اعني بهذا ان كمية لا تكون ازيد وانقص من كمية ولكن

اعني ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا ثلثة

اشد ثلثية ولا اربعة اشد اربعية من اربعة ولا خط في خطية اي اشد في انه

ذو بعد واحد من خط اخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ان يد منه اعني الطول

الاضافي ثم قال والفرق بين هذا والازيد الذي يمنع كونه في الكمية ان هذا الازيد يمكن

ان يشار فيه الى مثل حاصل وزيادة والاشد والازيد الذي يمنعه لا يمكن فيهما

ذلك وقال في الفصل السابق عليه واعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير

بالاضافة عرض في العدد وكذا القول في سائر ما يشابه ذلك هذا وكتب القدماء مشحونة

بنظائر ما نقلنا من الشفاء وان اورد في المقام الثاني فلا محيص عنه الا بان يلتزم

انهما مختلفان بالماهية كما في مراتب الاعداد وهو مخالف لما قرروه من ان القسمة

الفرضية انما تكون الى اجزاء متساوية في الماهية او يفرق بين الزيادة والنقصان في

الاعداد وبينها في المقادير ويقال ان الاول يستلزم الاختلاف بالماهية دون الثاني فتامل

فان قلت نحن نعلم ان القدر الزائد في الذراعين ليس لا فرد من ماهية المقدار موجودا
اما بالفعل كما في الذراعين المنفصلين او بالقوة كما في الذراعين اللذين هما متصل واحد
قلت نعم ولكن ليس الزيادة في ماهية المقدار فان صدق تلك الماهية على الفردين
على السواء بل العارض فان كونه على هذا الحد وعلى حد اخر عارض لماهية المقدار
يتبعه عارض اخر هو نسبة الى ما هو على حد اخر بالزيادة والنقصان فعليك
بالتوجه اللائق مع التجرد الفائق لينجلي عليك وجه الحق عن جلباب البيان ويتجلى لك
صبح الصدق عن افق العيان انتهى ولقد طولنا ذيل النقل تاكيدا للرد وابطالا للوهم
والخيال العصوين الناظر فيها عن الضلال والاضلال قال الشيخ صدر الدين القونوي
في رسالته الهادية اذا اختلفت حقيقة بكونها في شيء اقوى واقدم او اشد واولى فكل
ذلك عند المحقق يرجع الى الظهور وان كان في الاشياء المتنزهة عنها الطبع كالقاذورات
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة اي حقيقة كانت
من علم ووجود وغيرهما فقابل يسعة الظهور للحقيقة من حيث هو اتم منها من حيث ظهورها
في قابل اخر مع ان الحقيقة واحدة في الكل كظهور مرئي واحد في المرايا المتعددة والمتفاضلة
والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب الامر المظهر المقتضي لاجل التفاوت الواقع فيه
في الصفاء والكدورة مثلا بالنسبة الى مظهر اخر لتعين تلك الحقيقة تعينا مخالفا
لتعينها في امر اخر لاجل ذلك فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزية ولا تبعيض
اي لتعين تلك الحقيقة
اعلم ان المستفاد من منطوق هذا الكلام وصريحه انه لا بد من القول بتعدد في الوجود

كما هو

كما هو عند المشاهدة والعيان وذلك في الحقيقة ليس من جهة الحقيقة لكونها واحدة
في حد ذاتها فكان من جهة مظاهرها المتخالفة بعضها البعض والحقيقة ابي في الحقيقة
وهذا يخالف القول بوحدة الوجود اذ قد ثبت في الوجود حقائق خارجة عن حقيقة
الحقيقة والا فكيف يعقل الاختلاف في الحقيقة وانها واحدة في حد ذاتها وايضا لو
المظاهر المخالفة المقتضية لتعين الحقيقة بحيث لا يخرج عنها شيء منها فانها عين الحقيقة بناء
القول بوحدة الوجود فيلزم ان يكون المظاهر واحدا فيكون الواحد الحقيقي ظاهرا في نفسه
مظهرا لنفسه سابقا بالتعين على تعين نفسه لان اقتضاء التعين فرع تعين المقتضي
وايضا يلزم لتفاوت الظهورات ترجيح بلا مرجح حيث ظهر الشيء الواحد في نفسه لاجل
نفسه مرة اشد واتم واخرى اضعف وانقص وقوله في الحاشية التفاوت بين افراد
الوجود ليس في حقيقة الوجود بل في ظهور خواصها من العلية والمعلولية في العلة
والمعلول وشدة الظهور في افراد الذات وضعفه في غير افراد الذات انتهى وليت شعري
ما سبب تفاوت ظهور خواص الحقيقة من العلية والمعلولية مثلا وانه لا حقيقة
سوى تلك على زعمهم والواحد حقيقة لا يكون مؤثرا في نفسه متأثرا عن نفسه
ولا يكون معه الا نفسه وقوله كما ان التفاوت بين افراد الانسان ليس في نفس الانسانية
بل بحسب ظهور خواصها فيها فلو كان ذلك التفاوت مخرجا للوجود من ان يكون عين
حقيقة الافراد لكان مخرجا للانسان من ان يكون عين حقيقة افراده انتهى
المذكورة فيه قياس استثنائي يطوى فيه رفع التالي هكذا ولكنه لم يخرج الانسان

من ذلك فلم يخرج الوجود ايضا ويمكن ان يقال التفاوت بين افراد الانسان انما يكون من جهة
المتخصصات العارضة للحقيقة المتخصصة بها على حسب استعداداتها المادية المسوقة
بعضها ببعض المتغائرة في الحقيقة والمغائرة لتلك الحقيقة ايضا ان عدت العوارض من
المتخصصات على ما هو المشهور او من جهة الوجود الخاص بكل فرد فرد منها ان عد الوجود
الخاص متخصصا على ما هو التحقيق بخلاف ما نحن فيه فانه ليست حقيقة متحققة سوى
على رأيهم ليصير مبدأ للتفاوت بين الافراد قوله والتفاوت الذي بين الافراد الانسان
لا يمكن مثله في افراد شئ آخر من الموجودات ولذلك صار بعضها اعلى مرتبة واشرف
مقاما من الملائكة وبعضها اسفل رتبة واحسن حالا من البهائم مع اتحادها في الحقيقة
الانسانية اقول والعجب انه لم يتفطن على ذلك ان التفاوت بين افراد الانسان انما يكون
لصرف الجد وبذل الجهد من البعض في تحصيل ذلك الشرف وعدم صرف الاخر لتعطيله
وتقاعده عن ذلك مع انه اظهر من ان يخفى على احد كما يشهد به التجربة ايضا ولم يلتفت
الى مضمون آية كريمة ليس للانسان الا ما سعى ولا يجري مثل ذلك في افراد الوجود
فلا اتحاد الحقيقة ولا اختلافها ليس له اثر في ذلك وما قيل انه لو كان الضوء والعلم
ای التفاوت المذکور فی الافراد
يقتضيان زوال الغشي ووجود المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك فصحيح لو لم يقصد
به الحكم بالاختلاف في الحقيقة يعني لو اراد به ان التفاوت الواقع في افراد الضوء و
العلم بالاشدية والاضعفية لكون بعضها مقتضيا لازالة الغشي ووجود المعلوم
دون بعض يرجع الى ظهور حقيقتهما في مظاهرها متفاوتة والحقيقة واحدة

لاعقدة

لا تعدد فيها فهو قول صحيح كما بيّنا من جواز كون قابل مستعد لظهور الحقيقة من حيث هي
اتم منها من حيث ظهورها في قابل آخر لكمال استعداد الاول ونقصان استعداد الثاني ولما
ان اراد ان ذلك التفاوت يرجع الى اختلاف الحقيقة الضوئية والعلمية مثلا بين
افرادها بعضها البعض في الحقيقة والماهية المنحصرة في الفرد فهو غير صحيح وجوابه كما مر
هو انه يلزم ان يكون في الواقع حقائق متباينة متغائرة ومغائرة للوجود ايضا كما صرح
به بقوله اذا اختلف حقيقة الى قوله اي حقيقة كانت من علم ووجود وغيرهما وليهما
مقتضيات مخالفة من ظهور الحقيقة في بعضها اشد منها من حيث ظهورها في بعض
آخر منها مثلا وهو مخالف ما ذهب اليه الصوفية من ان الموجود واحد والباقي
شئوناته واعتباراته كما تدل عليه تصريحات الشيخ ابن العربي في فصوص الحكم وسائر كتبه
ورسائله وهو واضح لا سترة به ثم ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه من القول بوحدة
الوجود هو الكشف اي رفع الحجب والغواشي حتى وجود السالك من وجه الحقيقة والعيان
وهو مشاهدة الحقيقة ظاهرا بحيث صارت مشاهدة الكائنات تبعا لها ولذا قال واحد
منهم ؞ دلی کز روشنی نور و صفا دید ؞ بهر چیزی که دید اول خدا دید ؞
لا النظر والبرهان فانهم اي الصوفية قدس الله اسرارهم لما توجهوا الى جناب الحق جلّ
بالتجريد الكامل حتى تجرّدوا عن التجريد ايضا بعدم الشعور عليه كما هو مقام فناء
الفناء عندهم اذ متى يطّلع عليه لم يتجرد بالكلية عن سوى الحق وتفريغ القلب بالكلية
عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية وليس مرادهم بذلك هو الذهول والغيان

مم

عن الكونيات بان يحصل للانسان حال لم يكن له معه شعور بها بل مرادهم هو انه يأتي
بوقت لم يرونه منها الا الحق سبحانه فيضمحل كونيتها عند سلطان اشعته قدسه قال التلميذ
الفاضل قوله من جميع التعلقات الكونية اشارة الى الفناء عن الوجود البشري الجسماني انتهى
مع توحيد العزيمة بان صار كل عزيمة الى شيء وقع عنهم عزيمة اليه تعالى ودوام الجمعية يعني
به دوام ذلك التفريغ القلبي عن العلائق والعوائق الكونية والمواظبة على هذه الطريقة
حتى صارت ملكة تصدر عنهم بدون استعمال ذلك التوجه دون فترة بتلك التجربة والتفريغ
المذكورين وقتا دون وقت فهو تفسير للمواظبة ولا تقسيم اي ولا توزيع خاطر وتشتت
عزيمة تجلى الله سبحانه عليهم بنور كاشف قال التلميذ الفاضل هو انفتاح عين
البصيرة به يعني ذلك النور الكاشف الاشياء كما هي اي على ما هي عليه في نفس الامر كان
المناسب لما هو بصدده من بيان وحدة الوجود ان يقول يريهم الاشياء شيئا واحدا
وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور طور وراء طور العقل ولا تستبعدون وجود ذلك
فوراء العقل اطوار كثيرة لا يعرفها الا الله سبحانه كل ما هو وراء العقل فغير معقول وكل
هو غير معقول فكيف يأتي من العاقل ان يبني عليه في معرفة المطالب العالية سيما
معرفة الله سبحانه فانها اعلاها فربما يكون من رعاية الاوهام والتخيلات الفاسدة
كما يشاهد من اصحاب الماليخوليا فانهم يرون ما لا تحقق له في نفسه كما يحكى عنهم
في كتب الطب ولا تراهم مخالفين في مكاشفاتهم حتى ان جماعة منهم كالشيخ علاء
الدولة السمناني واتباعه فانهم يقولون بما يقول به الشيخ ابن العربي من وحدة

الوجود

الوجود بل شنعوا عليه في ذلك كما روي عنه انه لما طالع قوله سبحان من اظهر الاشياء وهو
عينها كتب عنده انه لو قيل فضلة الشيخ عين الشيخ فهل لا يغضب مع القائل في ذلك بل ينهره
منها بالشتم والشناعة فما يرضى لنفسه فكيف يرضى لصانعه وايضا قيل ان معنى قولهم هذا
طور وراء طور العقل هو ان العقل بدون استمداد من نور الحق يعجز عن ادراكه لا ان العقل حاكم
باستحالته قال حجة الاسلام اعلم انه لا يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته
نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لا يفرق
بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو اخس من ان يخاطب فليترك وجهله ثم ان دعوى
مغلوبية عقول جميع العقلاء والحكماء مع كثرة ارتياضهم كالشيخ المقتول وغيره من الكبراء
كافلاطون الالهي واساتذته كسقراط وفيثاغورس واغاثاذيمون شيث النبي عليه السلام
واسقلبيوس وهرمس الهرامسة المصري ادريس النبي على نبينا وعليه السلام لاوهامهم
مع تأييد نفوسهم القدسية من الانوار القدوسية الفائضة عليهم واحضار الفائزين
على المطلوب في قوم يجهلون لا يخفى عن شيخ ثم قال التلميذ الفاضل او نقول ان الاستحالة غاية الاستبعاد
اي يستبعد الاشياء الكثيرة استبعادا يقرب من حد الاحالة انتهى وفيه غاية الاستبعاد
اي نسبته كما لا يخفى على الذهن الوقاد نسبة العقل الى ذلك النور كنسبة الوهم الى العقل
فكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا يكون خارج العالم ولا داخله
المراد بالخروج المنفي ههنا عدم الدخول عما من شانه الدخول لانه لو اعتبر بين الخروج والدخول
ههنا تقابل السلب والايجاب لا يصح هذا الحكم من العقل كيف وارتفاع النقيضين

محال ببديهة العقل وح قلبس كذلك قوله كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة
ما لا يدركه العقل لانه بهذا المعنى مما يدركه الوهم ايضا كما يدرك فوق البصارة والعمى عن الحافظ
اذا اريد بينهما تقابل العدم والملكة واذا قيل اذا اريد بينهما تقابل الايجاب والسلب فيكون
ولجب الوجود خارج العالم ولعمري ان المصنف قدس سره بنفس عرشا لا يثبت بعد وانا
اشك في انه لا يكاد ان يكون الحال كحال من يصلح كالجزء ويقول انا ابصر فان القضا
لينجلي ثم ان كل من به سلامة الطبع كما يعلم بالبديهة ان الشخص الانساني لا يمكن ان
يبصر ببصر غيره ولا يسمع الا بسمعه ولا يعقل الا بعقله وذكره كذلك يعلم كذلك
انه ما لم يحصل بينه وبين ذلك النور الفائض الذي ادعاه المصنف علاقة معنوية
لا يمكنه ان يريه ذلك النور الاشيا كما هي فلا بد له مع ذلك من بيان انه هل
هو بمنزلة قوة من قواه او بمنزلة قوته العقلية التي يتعلق ببدنه تعلق التدبير او التصرف
حتى يجعل نفسها الناطقة العاقلة معزولا معطلا عن ذلك او يتحد معها حتى صار
مكان قوة من قواه وان لم يرض به المصنف ايضا الا عجز في ذلك من التجويزات العقلية
ولم نسمع الى الآن عن هؤلاء الكبراء قولا في ذلك والذي يتلقى به العقول الصحيحة بالقبول
هو انه يمكن ان تصير النفس الناطقة الانسانية بسبب تحصيل العلوم والمعارف
اليقينية من الافكار الصادقة الموصلة الى مطالبها مع المواظبة على ذلك
لتصير ملكة او حدس صائب فطرتي عملا بالمستفاد الذي هو بينا هد حقائق
الاشيا كما هي على ما هو مذهب الحكما واثبتوه بالبرهان كما ان الكتب المؤلفة في الحكمة

النظرية مشحونة بذلك فليطالعها من اراد الاطلاع به وليس وراء عبادان قرية قال
قدس سره في الحاشية قال الشيخ صدر الدين القونوي ان للعقول حدا تقف عنده
من حيث هي مقيدة بافكارها انتهى وفيه ان وقوف العقول عند حد انما يتوقف على
وقوف الفكر ولم يثبت بعد انه لم يمكن نتائج الافكار ثم اذا كان الامر كذلك فيم
يعرف الشيخ ذلك الحد والمدرك في الانسان ليس سوى العقل والكشف الذي ادعاه
فربما يكون وهما مجردا غير مطابق كيف لا وقد يقع الخطا في الكشف ايضا على ما يشهد
به الاختلاف الواقع بين المكاشفين في الكشفيات كما هو المشهور والمذكور في
رسائلهم وبحثه عن اجوبة نصير الحكما عن اسولته السابقة لدفع مكاشفاته عندكما
لا يخفى على من نظر اليها ولخوف الاطناب لم اورد ها في تلك الحاشية باستحالة اشياء
كثيرة عند اصحاب العقول المطلقة من الذين لا يقيدون بالفكر والنظر ودعاية توابعه
من القبيل المذكور من قبيل الممكنة الوقوع بل واجبة الوقوع وانت تعلم ان اصحاب
الافكار لا يحكمون باستحالة امر بمجرد ان لا ينهض لهم دليل على امكان وقوعه بل
ذلك الحكم عنهم انما يصدر بانتهاض دليل على امتناعه اذ لو لم ينهض هو ايضا فيصيروا
متوقفين في ذلك كما لا يخفى على المتفحصين لطريقهم لانه لا احد للعقول المطلقة تقف
عنده ذلك كذلك ولكن يقول الحكيم ودائرة الوهم اوسع مجالا في ذلك بل يترقى جدا
ويمكن ان يترقى الفكر ايضا فلينال من الجناب العلية والحضرة الالهية وعلى الجملة ما يفتح
للناس من رحمة والفكر الفائض من ذلك الجناب الصادحة فلا ممسك لها وما يمسك

فلا مرسل له من بعده وهو العزيز الحكيم انتهى وقال ايضا في حاشية اخرى في هذا

المقام اعلم ان الوهاب الحكيم عز شانه اعطى الانسان عدة قوى ظاهرة وهي السمع والبصر

والشم والذوق واللمس وتعريفاتها مع كيفية توسطها في الادراك مشهورة بين الجمهور

وفي الكتب الحكمية وغيرها مبسوطة مذكورة فلا حاجة الى بيانها وباطنة منها

الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ تدرك النفس بها

صور المحسوسات الظاهرة باسرها ولذلك صارت مسمى بهذا الاسم فهي بالنسبة

الى الحواس الخمسة الظاهرة كحوض ينصب منه انهار خمسة وذلك لان محلها وهو

مقدم البطن الاول من الدماغ مبدأ الاعصاب المؤدية لتلك الحواس ومشاهدة

النائم صورا جزئية غير موجودة في الخارج التي لا تدرك بالحواس الظاهرة لاختصاص

ادراكها بالموجودات الخارجية دليل على وجودها وايضا انا نرى القطرة النازلة

والشعلة الدائرة بسرعة خطا ولا شك في انه على سبيل الارتسام والمرتسم اعني القطرة

والشعلة لا يمكن ان يكون خطا مستقيما كان او مستديرا وذلك بديهي ولا متناع

ارتسام المادي في المجرد لا يمكن ان يكون ذلك الارتسام في النفس فلا بد ان يكون

ههنا قوة اخرى ترتسم فيها القطرة مثلا ارتساما بعد ارتسام على وجه يحصل من

تلك الارتسامات المتتالية المتصلة بعضها ببعض اتصالا في غاية الشهرة امر ممتد متصل

وحدانى فكانه يكون تلك الارتسامات المتصلة ارتساما واحدا لامر واحد ممتد

وهو الخط المعبر عنه بالحس المشترك هي هذه القوة وقد استبان انه يكون ههنا مقابلا

للارتسام

لم يرتسم مع الباصرة زمانا باقيا على حسب اجزاء المسافة لا اثباتا كما وقع في شرح المحقق لكتاب

الاشارات ولا يلزم منه الاثبات كما لا يخفى ومنها الخيال ومحلها اخر التجويف الاول من

الدماغ وتخزن مدركات حس المشترك والدليل على وجود هذه القوة انا اذا ذهلنا

عن صورة شاهدناها مرة حكمنا بعد مشاهدتها ثانيا انها هي التي شاهدناها فهي

محفوظة فيها والا لم يتجه هذا الحكم منا ومنها القوة الفكرية التي بها التركيب والتفصيل

بين الصور بعضها مع بعض وبين المعاني كذلك وبين المعاني والصور كما يتصور انسان

ذو جناحين وفرس بلا راس ومحلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ ليكون لها

اتصال بخزانتي المعاني والصور ومنها الوهم ومحلها اخر التجويف الاوسط وله ادراك

المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كادراك العطوفة والعداوة كما يعلم من حال

الشاة الهارب من الذئب العاطف بالولد وعدم ادراك تلك المعاني بالنفس

لتجردها ومادية تلك وبالحس المشترك لحصره مدركاته في المحسوسات وبالحواس الظاهرة

وهو ظاهر دليل على وجودها وفيه كلام لا يليق ايراده بالمقام ومنها الحافظة

ومحلها التجويف الاخير من الدماغ يحفظ مدركات الوهم بحيث لا يحتاج في ادراكها

بعد الذهول الى تجشم احساس جديد ونسبتها الى الوهم كنسبة الخيال الى الحس المشترك

وهي التي بها ذكر سائر الوقائع والاحوال الجزئية واما تعيين محال تلك القوى من الدماغ

على الوجه المذكور فلاختلالها بالاختلال الواقع في تلك المحال يترتب على كل منها نوع من

الاثار ولكن اقتضت حكمته ان لا يبلغ قدرهذه في الادراك ان يترتب عليه

جميع مراتب تلك الآثار ولا قوته البصرية تفي بإبصار كل ما يمكن أن يبصر ولا قوته السمعية
بسماع كل ما يمكن أن يسمع إلى غير ذلك إن أراد انتفاء الوفاء مع تحقق شرائط الإبصار والسماع
فذلك ممنوع إذ كل صحيح البصر والسمع مع استجماع شرائط الإبصار والسمع وارتفاع موانعهما
يبصر ويسمع كل ما يمكن أن يبصر ويسمع كما هو المشاهد وإن أراد بدونه فهو جار في
الكشف أيضا ولذا يتفاوت مراتب المكاشفات عندهم كما صرح به في مؤلفاتهم وكذلك
قوته العقلية أيضا وإن كان أتم قواه أي أتم قواه الإدراكية في الإدراك لا معنى لنسبة
الأتمية في الإدراك إلى تلك القوة العقلية بعد ما تحقق عند جميع الطوائف من العقلاء
أن لا مدخل في الإنسان لإلهي ولا طائل تحت القول بالتناسخ في أمثال هذا المقام كما لا يخفى
على من له دربة بأساليب الكلام ليس من شأنها أن تدرك حقائق الأشياء وأحوالها حق
الأمور الإلهية إدراكا قطعيا لا يبقى معه ارتياب أصلا والترديد المذكور جار فيه
أيضا كيف والفلاسفة الذين يدعون أنهم علموا جميع غوامض الإلهيات باستقلال
العقل إن أرادوا أنهم يدعون إمكان العلم بذلك فهو كذلك ودعوى الاستقلال مكابرة
وإن أراد فعليته فهو ممنوع كيف وأنهم صرحوا بأن معرفة ماهيات الأشياء وذاتياتها
من الأجناس والفصول متعسر بل متعذر ولهذا تراهم يقيدون تعريف الحكمة بالعلم
بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه بقولهم بقدر الطاقة البشرية وإن ادعت
الصوفية ذلك أيضا فلا نسمع منهم إلا مع بيان وبرهان ويزعمون أي الفلاسفة
أن معتقداتهم تلك يقينية وإن كانوا أذكياء قد عجزوا عن تحقق ما يرى أعينهم

ويشاهد

ويشاهد أبصارهم وهو الجسم المحسوس حتى اختلفوا في حقيقته وأنت تعلم أن ملاك الأمر كل مذهب
على تحقيق ذلك المذهب وما ذكره المحققون من الفلاسفة كأرسطاطاليس وأبي نصر والشيخ
الرئيس أبي علي بن سينا في تحقيق ذلك فهو لفن واشد مما يزحف بهبوب رياح التشكيك
ولا وهن كما لا يخفى على من تتبع تصانيف هؤلاء الأذكياء سيما شرح الإشارات للمحقق الطوسي
نصير الدين ولغاية اشتهارها وما ذكره ذلك المحقق في ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه فيما بين
الطلاب ولئلا يفضي الكتاب إلى الإطناب لم أنقله وكذلك اختلفوا أي الفلاسفة أيضا
في حقيقة النفس التي هي أقرب الأشياء إليهم اختلافا كثيرا وجوابه قد مر آنفا وأيضا الاختلاف
لا يدل على بطلان المختلفين رأسا بل ربما كان واحد منهم مصيبا فيما هو وصل إلى مطلبه
رعاية للقوانين المنطقية حق رعايتها فعرفها بعضهم بأنه كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة
وبعضهم بأنه جوهر مفارق عن المادة في ذاته دون فعله إلى غيرهما مما يقولون في تعريف النفس
وكذا أثبتوا بالبراهين اليقينية حقيقة تألف الجسم من الهيولى والصورة النوعية التي
الأجسام بها أنواعا كما لا يخفى على المتتبع المتفحص لكلامهم فقوله لمن كان مبلغ علمه أنه لم يعرف
حقيقة نفسه ولا حقيقة بدنه يأخذها بيده وينظر إليها بعينه ويبذل غاية جهده
في الفكر طالبا للاطلاع على حقيقتها لم يقع على ما ينبغي كيف يظن هو بنفسه أو غيره هل
وقف وفي بعض النسخ أنه وقف باستقلال عقله أو بدله فكره وفي بعض النسخ واستدلال
فكره وقوفا قطعيا على أسرار أحوال الصانع ذي العزة والجبروت الوقوف على تلك الأسرار إما
أن يكون ممكنا في نفسه أو لا يكون ممكنا بل يكون ممتنعا في حد ذاته وعلى الثاني فلا يمكن

الوصول اليه بالكشف ايضا والا فلا يكون كشفا خاصا على الاول فالفكر ايضا يمكن ان يكون
موصولا اليه وايضا لو كان معرفة الصانع واسرار احواله مما لا يمكن حصولها والوصول اليها
الا بالمكاشفة وهي لا يكون تحت قدرة المكلف بها بل هو فيض من الله سبحانه يفيض على من
يشاء فيلزم ان يكون التكليف بها تكليفا بالا يطاق وان يكون وعد المتنزلات ووعيدها
عبثا لان السعي في تحصيل امر لا يمكن ان يتوصل اليه بالرسائل والوسائط عبث فيفوت الغرض
من البعث ولهذا كان على الانبياء عليهم السلام ان يكلفونا ويدعونا على الكشف ويطلب
السر واليه ولهذا يجب على خدمة رافقة للمصنف قدس سره والشيخ المذكور ان يبين حقيقة
الشرع على طريقة الكشف ثم كيف يحتج في قوم لخبر بعض الاكابر عن درجات وصولهم
الى ربهم وقال ما حاصله وقد يتفق لهم الخلاص احيانا الى عالم القدس والاتصال بابيهم المقدس
اي رب نوعهم ويتلقون منه المعارف كما قال ارسطاطاليس ما معناه خاطبني جوهر من
الانوار العالية بكثير من الحقائق والمعارف فقلت من انت قال انا طباعك التام لعاطلة
تامة بل فاق الملك والملكوت اراد بالعلم عالم الشهادة وبالملكوت عالم الغيب وانت تعلم
ايضا ان هذا التشنيع منه على الفلاسفة دليل على عدم احاطته ايضا احاطة تامة بعالمي
الملك والملكوت بناء على ما ذهب اليه من مسئلة وحدة الوجود لان مذهب [illegible]
للشيخ بن العربي هو ان الموجود حقيقة واحد وما سواه من الموجودات كلها حيثيات
واعتبارات ظاهرة منه على نحو ظهور الامواج من البحر وكل شان برهان لها الا شانه وكل برهان
بل لحظ ليس الا برهانه فالفلاسفة مع اباطيلهم ايضا شان من شؤونه وجنبة من جنباته

وانهم ايضا مع ما بينهم موج من امواج ذلك البحر حقيقة ولم يرهم المصنف قدس سره ولا يخفى
ان ذلك الحيثيات والاعتبارات اذ جعلهم سوى ذلك الموجود لحظا اخر وهو خلاف ما يعرفه
من الموجود كما قال واحد من الصوفية * كر اين مدعي دوست بشناختي * بپيكار دشمن نه
پرداختي * على انه قال بعض الاكابر في مدح الفلاسفة ما حاصله انهم قوم كلما برزوا من ظلمة
الهياكل الى سناء الجبروت واشرفوا على شرفات الملكوت بنور الله سبحانه ينكشف لهم
ما لا يناسب انكشاف الاجسام للابصار قال العلامة الدواني والمتألهون منهم يحظون في هذه
النشأة بحظ وافر من اللذة الروحانية كما حكى بعضهم عن نفسه انها الاحظاء بحظوة تامة
وانشد في هذا المقام قول الشاعر * وكان ما كان لست اذكره * فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر
وايضا فيحكى انه قال الشيخ السعيد ابو سعيد بن ابي الخير في حق الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا
اذ سئل عنه انچه ما مي بينيم او مي داند وكثيرا ما يظهر بعض نائل المرتبة في الفطنة والذكاء قليل
المعرفة بالاشياء من يلعبون اللعب غرائب صور يقضى منه العجب ويتحير في كيفية حالها العقول
ولا يتيسر لاحد بمجرد الفكر فحقيقتها الوصول ما اراد بالفكر فان اراد به ما يفهم منه العوام من المعنى
المصدري الذي يعبر عنه في الفارسية باند يشيدن فليس له مدعى وان اراد ما
هو مصطلح العلماء والحكماء من الامور المرتبة المعلومة المؤدية الى مجهول فهو اذا كان صحيح الصورة
والمادة المنتجة لشرائط المنتجة فيتيسر به الوصول بلا شك وتخلف وايضا هذا كلام لا يليق
ان يساق مساق البرهان فلا ينبغي ان يذكر الا في مقام اللاقوم بر تجانب شان الله وصفات
وغرائب مصنوعاته صارت هون وابين بمثوبة هذا الدليل العاجز كلا والعجب منه

الله مع كونه اشعري المذهب بل صوفيا قائلا بوحدة الوجود لم يستند والى الله سبحانه بل جعل
هذا الدليل العاجز فاعلا لها احقا فكثيرا ما لا يهتدى منه الى سواء السبيل الا من هو مؤيد
من عند الله بالايات القاهرة الدالة على صدقه في اقواله ورشده في افعاله وعلمت ان البراهين
اليقينية الحقة آيات ظاهرة تدل على صدق اقوال الحكماء عند العقلاء وما قال المصنف قدس سره
فانما هو رجم بالغيب ولقد انصف من قال من الفلاسفة لا سبيل في الالهيات الى اليقين
وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاليق والاولى ونقل هذا من افاضلهم ارسطو اسمى
كيف يتجه النقل عنه مع بذل الجد والجهد في اقامة البراهين على تلك المطالب العلية
فانه اخذ هاسيلا اليها ولو سلم فلعله كان بالقياس الى كنه حقيقة الواجب فان اكتناه
المعلول العلة والمغلوب الغالب والمقهور القاهر مما لا سبيل اليه ولم نسمع الى الآن من احد
ممن يعتد بهم الخلاف في امتناع معرفة كنه الواجب تعالى واما معرفة وجهه فهو سبيل
واضح وصراط مستقيم والا يلزم ان يكون التكليف الى معرفته تكليفا بالمحال كيف وحقيقته
مطلقة محيطة لا يحصرها التقيد ولا يقيدها التعين مع ان وجه حقيقته كذلك اي
مطلقة محيطة لا يحصرها التقيد ولا يقيدها التعين ليس من هذا القبيل اي مما لا يدركه
العقل فان كثيرا من الحكماء والمتكلمين ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج وكل من تصدى
لبيان امتناعه بالاستدلال الاظهر بعض مقدماته عن شائبة اختلال الثاني لوجود الكلي
الطبيعي في الخارج انما ينفي وجوده فيه لاجل ان الكلية التي هي العموم والشمول ينافي الخصوص
والامتياز الذي هو من لوازم الجزئية والتشخص التي لا يمكن الوجود الخارجي الا معه

اذا الشيء

اذا الشيء الموجود في ظرف لو وجد فيه الاوان يتشخص فيه والمثبت له يقول المستحيل هو
اجتماع الامرين في واحد شخصي من جهة واحدة شخصية فلم لا يجوز ان يكون امر حقيقي
كان صورة علمية حاصلة في نفس جزئية فهي بذلك الاعتبار جزئية ومن حيث
مطابقتها الكثيرين بمعنى انها بتشخص اي تشخص منها فهي كلية قال الشيخ الرئيس في الشفاء
فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لانه
مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان
هذه الصورة ماهية في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم والتصورات وكما ان الشيء
باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا
وجزئيا انتهى ومثل هذا لا يجري في الوجود الذي فرض ان ذاته وتشخصه واحد
ولا وجود سواه وما يتوهم مما سواه فهو حيثية واعتبار من حيثياته واعتباراته المتوهمة الوجود
في نظر المحجوب وهو انه على جميعها اذ في مرتبة احديته لا يكون الا هو فباي امر يتشخص في تلك
المرتبة وباي امر واعتبار يطلق ويعم وليس فيها الا هو ولا يتيسر لمدعي ذلك من برهان لا اقل
من بيان تقربها الى افهام الطالبين حتى يشمروا عن ساق الجد وصولا اليه ونيلا له فلا يحصل
مقصوده المدلول عليه بقوله والمقصود ههنا رفع الاستحالة العقلية والاستبعادات
العادية عن هذه المسألة اي مسألة وحدة الوجود لا اثباتها بالبراهين والادلة لو
كان المقصود ما ذكره فما الفائدة في تزييف مذهب الحكيم اذ يجوز ان يكون مع كون
مذهبهم مزيفا مذهب الصوفية مستحيلا فاق الباحثين عنها اي هذه المسألة يعني

الصوفية تصحيحا وتزييفا وتقوية وتضعيفا ما قدروا الا على وجود لا بل غير كافية وشكوك
وشبه ضعيفة واهية ثم من الادلة الدالة على امتناع وجود الكلي الطبيعي ما اورده المحقق
الطوسي رحمه الله في رسالته المعمولة في اجوبة المسائل التي سألها عنه الشيخ صدر
الدين القونوي قدس سره وهو ان الشيء العيني اي الذي هو موجود في الخارج متشخص
منه فالكلام كما هو لازم للوجود العيني لا يقع اي لا يحمل على اشياء متعددة موجودة
كل منها بوجود على حدة متشخص به اذ معنى الحمل كما هو المشهور بين الجمهور هو الاتحاد في
الوجود الخارجي ان كان خارجيا او الذهني ان كان ذهنيا فانه ان كان هذا الشيء
المتشخص المتميز في ذاته المنفصل الذي لا يبقى فيه شائبة من الابهام موجودا في كل واحد
من تلك الاشياء الموجودة في الخارج بان يكون عينه او جزءه لم يكن شيئا بعينه بل كان
اشياء متعددة موجودة في الخارج بوجودات متعددة وهو باطل لانه من الاوليات
المستقيمة ببداهة العقول وان كان في الكل من حيث هو كل اي في مجموع تلك الاشياء من حيث
هو مجموع والكل اي المجموع من هذه الحيثية اي من حيث انه مجموع شيء واحد لا يحتمل
التعدد اصلا فلم يقع على اشياء وقد فرض انه يقع على اشياء هف وان كان في الكل
بمعنى التفرق والتجزية في احاده كان في كل واحد من تلك الاشياء المتعددة المفروضة
جزء من ذلك الشيء المتشخص العيني لا هو بعينه اذ الجزء غير الكل وايضا يلزم خلاف
المفروض لانه اشياء الكل منها وجود خاص به لا شيء واحد كما فرض وان لم يكن في شيء
من الاحاد ولا في الكل لم يكن واقعا عليها اي على الكل وهنا ذكرنا في شرح هذا الكلام

ويتبين المرام فضل تبين اللبيب على ما في الجواب المنقول بقوله واجاب عنه المولى
العلامة شمس الدين الفناري في شرحه لمفتاح الغيب باختيار الشق الاول وقال
معنى تحقق الحقيقة الكلية في افرادها تحققها تارة متصفة بهذا التعين والتشخص
اذ ليس لها معنى سوى هذا واخرى بذلك التعين لان تعين شيء متشخص مطلق متصل
في ذاته حقيقة يتشخص احيانا وباخرى ثانيا وهكذا يحصل لها الافراد والاشخاص التي هو كلي
طبيعي لها وهو عجيب لا يتغير في ذاته غير معقول ببديهة العقل ولعله وقع
في هذا لانه لو عما هو المفروض من كون ذلك الكلي شيئا عينيا متشخصا او لتجويزه
الوجود بدون التشخص وقياسه بشخص متحول في احواله المختلفة كما هو مفاد قوله وهذا
لا يقتضي كونها اشياء كما لا يقتضي تحول الشخص الواحد في احواله المختلفة بل منافاته كونه
اشخاصا وقياس مع الفارق اذ تلك الاحوال ليست من مشخصات ذلك الشخص المتحول
فيها كالقيام والقعود والنوم واليقظة اذ لو كانت من المشخصات فيجري فيه ايضا
الترديد المذكور ويلزم المحذور ولانه كما ان النوع حقيقة متحصل بالفصل فكذا التشخص نوع
متحصل بالتشخص فتباين المشخصات يوجب تباين الاشخاص وبعبارة اخرى لو كانت
تلك الاحوال المختلفة داخلة في الحقيقة الشخصية لذلك الشخص الواحد لصار ماخوذ
مع كل منها شخصا اخر سوى ماخوذ مع الاخر ومع ذلك تحمل على كل واحد من
تلك الاشخاص على نحو حمل الكلي الطبيعي على افراده كما يرشد اليه قول المحقق
لا يقع على اشياء متعددة ففساده اظهر من ان يخفى ولا التباس بين المقيس والمقيس عليه

جهة اشتراك وايضا ولا يقتضي كونها اشياء فكيف يتحقق بها افراد هو كلي طبيعي بالقياس

اليها على ما اعترف به الفناري ثم قال الفناري فان قلت كيف يتصف الواحد بالذات

بالصفات المتضادة كالمشرقية والمغربية والعلم والجهل وغيرها بل بالنقيضين وفيهما

ايضا قلت هذا استبعاد حاصل من قياس الكلي على الجزئي والغائب على الشاهد اذا

سئل سائل عن كيفية فالمطابق له في الجواب بيان ذلك الكيفية وانه لم يبين بل اخذ

في دفع الاستبعاد ولعله غير لازم للسؤال اذ رب سؤال يكون كتائبا لا استبعاد تاويل

من المتبين ان كل شيء وحدانيا كليا كان او جزئيا فهو من تلك الحيثية لا يكون عرضة

للاضداد على انه يلزم ههنا اجتماع النقيضين بل ارتفاعهما اما الاول فلان كل عالم لا

جاهل وكل جاهل لا عالم والفرض انه عالم وجاهل فهو عالم ولا عالم وجاهل ولا

جاهل واما الثاني فلانه اذا كان عالما فسلب العلم الذي هو الجهل منتف عنه

والفرض انه جاهل ايضا فسلب ذلك السلب الذي هو العلم او يستلزم العلم منتف

ايضا فيلزم انتفاء العلم وانتفاء انتفائه وكذا الحال في جانب الجهل فتامل ولا برهان على

امتناعه في الكلي وانت تعلم ان امتناع ذلك بديهي لا برهاني في اي شيء كان كما اشرنا

اليه على ان الفرض هو انه جزئي ايضا ولذا قال المستدل الشيء العيني لا يقع على اشياء

متعددة اذ المانع عن ذلك الوقوع هو الجزئية اللازمة للوجود في الخارج لا غير

ومنها ما افاده مولانا قطب الدين الرازي وهو ان عدة من الحقائق كالجنس والفصل والنوع

تتحقق في فرد فلو وجدت لامتنع الحمل بينها ضرورة امتناع الحمل بين الموجودات المتعددة

اذ الحمل

اذ الحمل هو الاتحاد في الوجود في ظرف الحمل واجاب عنه العلامة الفناري بانه من الجائز ان

يكون عدة من الحقائق المتباينة موجودة بوجود واحد شامل لها من حيث هي كالابوة

القائمة بمجموع اجزاء الاب من حيث هو مجموع مجموع الاجزاء من حيث هو الذي يقوم

به الابوة امر واحد لا تعدد فيه فلو كان الوجود ايضا عارضا لتلك الحقائق من هذه

الحيثية فلا يكون عارضا للحقائق المتعددة بل للحقيقة الواحدة المركبة منها

اولا وبالذات ولكل منها ثانيا وبالعرض والفرض وجود كل منها بوجود اصيلي هف

ومن المستحيل ان يكون عارضا لكل منها اولا وبالذات الا على القسمة والتجزية

وح وجودات لا وجود واحد ولا يلزم من عدم الوجودات المتعددة عدم الوجود مط

اي راسا لما تقرر من قوله من الجائز ان يكون عدة من الحقائق المتباينة موجودة بوجود

واحد فجوابه ما تقرر انفا من اسخف الانقسام الوجود الواحد اولا وبالذات على اكثر من واحد

ولو قيل بالتجزية والقسمة فصار وجودات هف قال الشيخ الرئيس في الشفاء في

الاستدلال على وجود الكلي الطبيعي الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج

لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا فالحيوان ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما

موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة هو بياضيته موجود في المادة

على انه شيء اخر مغاير له ذو حقيقة وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن في

الوجود امرا اخر ثم قال ايضا الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء اخر لا وجود له واما

الحيوان لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته بلا شرط شيء اخر وان كان

مع انه شئ يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس
يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا انتهى فالذي يتلخص من هذا البيان هو
ان الكلي الطبيعي وان كان موجودا في الاعيان الا انه ليس موجودا بمجرد كليته واطلاقه
وابهامه غير مقارن للشرائط والعوارض المشخصة بمعنى وجوده فيه هو انه مع تلك
الغواشي والعوارض في الخارج بحيث يصح للعقل ان يلاحظه عريا عنها صالحا لان
يقارنها ويحكم عليه بالوجود فيه وجودا ظليا فتحقق الوجود المطلق في الخارج على
صرافة اطلاقه بدون خصوصيته فهو من اختراع الوهم لا يحكم بصحته سلامة
العقل بل هم مصرحون بان الجنس والفصل والنوع واحد اي في الوجود لكن بمعنى
ان الاولين موجودان بوجود الثالث بل هو ايضا موجود بوجود فرده وجودا ضمنيا
لا انها موجود بوجود واحد يكون بالقياس الى كل منها اصيلا اذ هو ظاهر ولما
الدلائل الدالة على وجود الكلي الطبيعي في الجملة فليست مما يفيد هذا المطلوب على
اليقين بل على الاحتمال وانت لست بشاك في افادة ما نقلناه عن الشفاء اليقين
على هذا المطلب وقد استدل عليه العلامة الدواني ايضا في حواشيه القديمة
بمثل ما استدل به الشيخ حيث قال في بحث الكلي من هذا الكتاب اذا وجد زيد
مثلا وهو في حد ذاته حيوان ناطق فكما ان زيدا موجود فكذا الحيوان الناطق اذ
لو لم يكن موجودا لم يكن زيد موجودا لفرض ان ما هو في حد ذاته معدوم واذا
كان الحيوان الناطق موجودا يكون الحيوان موجودا وكذا الناطق ضرورة انتهى

فلو كنت

فلو كنت تأخذ بيدك الفطانة فعسى ان يهديك هذا البيان الى سواء السبيل العيان
بل نقول ان نسبة الوجود الى الماهية والطبيعة الكلية لكونها جزءا من الفرد المجرد متقدمة
وجودا على الكل اقدم رتبة بل نمثل على ما نشاهد في الحوادث فان الانسان موجود قبل وجود
زيد مثلا ولكن اذا لوحظ الانسان لا بشرط شيء حتى يلحقه كل ما يمكن ان يلحقه من مشخصات
زيد مثلا فهي في هذه الملاحظة ليست الا عين زيد لا تقدم لها عليه فالطبيعة
المتقدمة الوجود باعتبار متحدة الوجود مع الفرد باعتبار آخر وتجرده باعتبار التقدم لا
بمعنى انه في حد ذاتها غير محفوف بالامور الخارجية بل بمعنى ان الحكم عليه بالتقدم
لا يصدق من حيث الخلط فاتقن ذلك مع انها مذكورة في الكتب المشهورة مع ما يرد
عليها ولقد الحق به مما افاده في رسالته هذه انه قد اخذ الحكمة من مؤلفات الكلاميين
الذين هم معاندون للحكماء معارضون لهم ولم يبذل الجهد في مطالعة كتب الشيخين
والتقرير المزبور المنقول في الشفاء فضلا بانه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
فانظر فيه نظر الانصاف متجنبا عن الاعتساف فلهذا وضع الاعراض عن ايرادها و
الاشتغال بما يدل على اثبات هذا المطلب بعينه اعلم ان الوجود بالمعنى المصدري
الذي هو الحصول والكون لا يليق ان يتنازع فيه انه عين الشيء المعني ام زائد عليه
فالمراد به في قوله فنقول لا شك ان مبدأ الموجودات موجود فلا يخلو اما ان يكون حقيقة
الوجود هو الموجود بمعنى ما يكون مبدأ للآثار ومصدرا للاحكام على ما ذهب اليه
الحكيم لا بمعنى شيء يثبت له الوجود والا يلزم زيادة الوجود عليه او عينه لا جائز ان يكون

غيره ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده اي في كونه موجودا الى غيره هو الوجود ولاحتياج

بنافي الوجوب فتعين ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا اي غير متعين لجنس

التقابل مع ثبت المطلوب قال تلميذه الفاضل فان قلت المطلق بهذا المعنى هو الكلي

الطبيعي فلو ثبت المطلوب يكون مبدأ الموجودات هو ذلك المطلق لزم ان يكون الواجب

عندهم كليا طبيعيا وليس مذهبهم ذلك قلنا لا نسلم انه اذا كان غير مطلق يكون كليا طبيعيا

بل يجوز ان يكون موجودا متعينا في حد ذاته بحيث يجامع جميع التعينات ولا يأبى عن تعين ما

كما حققه قدس سره في قوله ثم انه لا يخفى الى آخره انتهى وفيه ان منع دليل المعارض مستندا

بما يعده العقل من المستحيل مما يستفاد من قوله بل يجوز ان يكون متعينا في ذاته بحيث الخ

الخ خارج عن قانون البحث ثم قال في تفسير قوله فيما بعد ينبغي ان يكون هو في نفسه

غير متعين بان لا يتعين اصلا او يتعين بتعين خارج عنه ولو لم يكن كذلك متعينا

بتعين هو عينه وينقل الكلام اليه فاما ان ينتهي الى تعين هو في نفسه غير متعين

او يتسلسل فان قلت اذا كان كل متعين عين تعينه فلا يكون هناك امور متعددة

تعددا اعتباريا فكيف يتصور التسلسل قلنا هنا امور متعددة تعددا اعتباريا

لا ابطال فيكون التسلسل في الامور الاعتبارية لانا نقول الاعتبار صفة المتعدد واما

المتعدد فهو امر حقيقية كما لا يخفى انتهى والامر بعد خفي عليه لان ان اراد ان المتعدد

امر واحد حقيقة والتعدد اعتبارية فتوجد هاهنا امور متسلسلة اعتبارية يتسلسل

اعتباري ينقطع بانقطاع او ان اراد ان المتعدد من حيث هو متعدد امور حقيقية

هو مما يبطله فرض كون المتعين عين تعينه فانه التسلسل وان كان متعينا يمتنع ان

يكون التعين اي ما به التعين والتشخص اي المعين والمتشخص لا التشخص اذ هو من المعقولات

الثانوية لا يصح كونه داخلا في الوجود العيني كما سيأتي في كلامه ايضا مثل ذلك داخلا

فيه والا لتركب الواجب فتعين ان يكون خارجا فالواجب محض ما هو الوجود دون التعين

اي ما به التعين اذ اللازم من السابق والمتفرع عليه هو هذا لا الصفة العارضة

للشخص الحاصلة من انضمام المتشخص مع الماهية الكلية صفة عارضة لما هو الوجود

والتي في نفسه ليس بصحيح لان الصفة محمولة على موصوفها وما به التعين لا يحمل على المتعين

بل المحمول ما يشتق منه كالبياض مثلا والابيض بالقياس الى الجسم فان ما به التعين

هو البياض والصفة المحمولة على الجسم هو الابيض ثم يمكن ان يقال اتصاف الواجب

بالتعين الخارج عن حقيقته وذاته على فرض كونه وجودا متعينا في حد ذاته امر وهمي

لا اعتباري محض لو لم يعتبر لم يكن وهو ظاهر وكل ما هذا شأنه فلكونه سوى ذات

الواجب لا بد له من علة فان كانت ذات الواجب يجب لوجوب تقدم العلة على المعلول

بالوجود والتعين ليفيد تعينا آخر ان يكون متقدما على ذلك الاتصاف بالتعين فان

كان بنفس هذا التعين يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كان بتعين آخر فينقل الكلام

اليه فيلزم التسلسل في الامور الواقعة وان كانت غيره فيسقط الوجوب على ان ذلك

الغير ايضا ليفيد تعينا آخر يجب ان يكون في حد ذاته متعينا قبل ان يتعين كل لم يكون

الواجب مبدأ للكل يستند اليه تعينه فتعين ذلك الغير ايضا يكون مستندا اليه مع

تقدمه عليه فيتعين ان يكون التعين عين ذاته غير خارج عن ذاته قوله فان قلت

لم لا يجوز ان يكون التعين عينه قلت ان كان التعين بمعنى ما به التعين يجوز ان يكون عينه

لكن لا يضرنا فان ما به تعينه اذا كان ذاته ينبغي ان يكون هو في نفسه غير متعين والا

تسلسل الجواب المذكور فيه لبس على ما ينبغي فان ما لم يكن في نفسه متعينا كيف يفيد

تعينا وانه معدوم لكون التعين من لوازم الوجود وايضا في البين ان الشيء ما لم يتميز في ذاته

لا يمكن ان يميز غيره به ولا تسلسل اذ القول بكون التعين عين ذاته دفعا للتسلسل

مشهور وفي الكتب مسطور فهو متعين باعتبار وتعين باعتبار وما به تعين باعتبار كما ان

الضوء مضيء بضوء هو نفسه ولا تسلسل فهو مضيء باعتبار وضوء باعتبار وغير

ذلك كما يقال في علم الواجب سبحانه على فرض كونه عين ذاته انه عالم ومعلوم وعلم ولا

تسلسل من حيث كون علمه عين ذاته المعلومة بان يجب ان يتعلق به علم اخر وانه ايضا

معلوم فيتعلق به اخر وهكذا ثم كيف يتصور مع فرض كونه متعينا كما تقتضيه صيغة

التفضيل تقابله مع كونه مطلقا غير متعين كونه غير متعين في نفسه وهل هذا الا فرض ا

وايضا التلازم بين التعين والمتعين بين فلا يجوز ان يعتبر تعين ولا يكون متعين هناك

ولا يلزم لا كونه مع فرض كونه وان كان بمعنى التشخص لا يجوز ان يكون عينه لانه من المعقولات الثانية

التي لا يحاذى بها امر في الخارج قال المحقق الدواني في حواشيه القديمة بعد تحقيق انه لا يمكن

للعقل ان يحلل ذات الواجب الى شيء ووجود كذلك لا يمكن تحليله ايضا الى ماهية وتشخص

فهو موجود بذاته متشخص بذاته فليس هناك الا هوية بسيطة يعبر عنها في الاعتبار بنسب مختلفة

تبقى

تبقى باسماء مختلفة انتهى فيعلم من هذا ان تشخصه ووجوده عين ذاته فكما ان حمل مفهوم الوجود

على وجوده ووجود غيره على سبيل التشكيك فكذلك حمل مفهوم التشخص والتعين على تعينه

وتعين غيره على سبيل التشكيك ايضا فهو بذاته متشخص وتشخص وما به تشخص لانه من حيث انه

مغاير لمتشخص ومن حيث انه يترتب عليه ما يترتب على التشخص من التحصيل وارتفاع الابهام

والتعدد تشخص ومن حيث انه يكون منشأ لذلك الارتفاع ما به تشخص فليس معنى كونه تشخصا

انه عين ذلك المعنى الاعتباري الذي هو من المعقولات الثانية كما توهمه قال قدس سره

في الحاشية سلمنا انه عينه لكن اعتبار ذاته من حيث هي مقدم على اعتبار كونه تعينا والسابق

في الاعتبار هو اللائق بالمبدئية فان قلت اللاحق لازم للسابق فلا ينفك عنه قلت

لا باس بعدم الانفكاك فان جميع اعتبارات المرتبة الالهية ازلية ابدية ولا شك

ان المبدأ الحقيقي هو الذات المحض انتهى ويشبه ان يقال انه كما انه لا يمكن ان تتقدم الماهية

الموجودة على وجودها في مرتبة من المراتب والا فتكون متقدمة فيها فكذلك لا يمكن

ان يتقدم فيها على ما هو المحقق لوجودها والا فلا يكون لها وجود محقق في تلك المرتبة

والتعين انما هو المحقق للوجود فكما لا يمكن ان يتقدم ماهية موجودة عليه فكذلك

لا يمكن ان يتقدم اعتبار ذاتها موجودة على اعتبار تعينها ايضا فتدبر قال تلميذه الكاشي

يعني لزوم تعين الذات مطلقة وامتناع انفكاكه عنها لا ينافي اطلاقها في ذاتها

ومرتبتها كما هو الواقع عندهم في الذات المتعالية اللازمة لها جميع التعينات الازلية

الابدية انتهى وهو مدفوع بما دفعنا المعنى عنه به فتامل ثم انه لا يخفى على من تتبع معادهم

تقع

من الصوفية المثبوتة في كتبهم ان ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل على اثبات
ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسطة مستوعبة على الوجودات
الذهنية والخارجية لا يخرج عن حيطتها شيء منها ليس لها تعين يمتنع معها
ظهورها مع تعين آخر من التعينات الالهية والخلقية اذا كان الوجود واحدا
فالتعينات الخلقية بل كل تعين فرض خلقيا فانه في الحقيقة الهي اذ لا موجود كان متعينا
سوى الله على زعمهم كما قال المصنف قدس سره: مبكون جلوه بحسب ازرخ خوبان جهان
وانكه ازديده عشاق دروى مبنكرى: ولذا قال صاحب فصوص الحكم في كتابه هذا ان
رب وانت مربوب وغير ذلك من تصريحاتهم بذلك فلا مانع ان يثبت لها تعين
يجامع التعينات كلها حتى الاضداد لا يأبى شيئا منها فيختص مع العالمية تارة ومع
الجاهلية اخرى وهو هو فلا يقول به الا جاهل جهل مركب ويكون عين ذاته غير زائد عليه
هذا بناء على ما صرح به سابقا من ان التعين بمعنى التشخص لا يجوز ان يكون عينه تعالى لانه من المعقولات
الثانوية التي لا يحاذى بها امر في الخارج وارادة ما به التعين ههنا خلاف سوق الكلام على ان
في نفسه ليس بصحيح لان اجتماع ما به تعينه تعالى مع جميع ما به التعين مع كون ما به التعين
امرا مفيدا للتميز والتعدد والافتراق بين المتعينات غير معقول لانه يلزم ح ان لا يكون
ما يفرض به التعين ما يفيد تعينا لا ذهنا ولا خارجا هف وايضا لا يعقل اجتماع تلك معه
مجامعة الكلي مع الجزئيات او الكل مع الاجزاء او العارض مع المعروض والكل باطل اما الاول
فمع انه لا يلائم قوله اذا تصوره العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين

استلزامه الكلي بين الجزئيات كما لا يخفى فلوجوب صحة الحمل ح يلزم ان يكون كل تعين تعين
الواجب وكل متعين واجبا سواء كان تعين الواجب عينه ام لا واما الثاني فللاحتياج المقتضى
للامكانية تعالى عنها واما الثالث فللزوم تعين عروض الواجب لغيره تعالى او عكس ذلك فالاول
يستلزم احتياج العارض الى معروضه والفرض انه عين الواجب والثاني يستلزم محليته
تعالى لغيره بعين هذا ثم في قوله اذا تصوره العقل الى آخره انه صريح كلامه قبيل هذا
يدل على اشتراكه بين كثيرين هذا الاشتراك وبالجملة لا يمكن للعقل تصور امثال ذلك
كما اعترف به سابقا حيث قال انه طور وراء طور العقل ووراء طور العقل اطوار كثيرة
كيف والعقل لا يمكنه ان يتعقل اشتراكا بين كثيرين سوى هذا الاشتراك لا عن
اي لا يمنع فرض حلوله وظهوره في الصور الكثيرة كيف يتصور امرا متعينا واحدا في حد
ذاته ان يكون مع الصور الكثيرة المتعددة المتضادة وهو هو بعينه على انه هو عين
تلك الصور المتضادة ايضا والحق ان هؤلاء المتصوفة يدعون قاطبة ما ادعاه الحلاج
الا انهم يسكتون السنتهم عن التصريح به حذرا مما فعل به حتى روى عن بعضهم انه قال
انا الله قلت ايضا ما قاله المنصور الا انه انا عجبت منه بالجنون وهو يؤاخذ بعقله وكلامه عن
فرض ظهوره في المظاهر الغير المتناهية علما وعينا وشهادة اي ظهورا في عالم الحس
بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة ولما كرر ذكر المظاهر والنسب المختلفة
الحاصلة بحسبها الظهورات المختلفة للحقيقة الواحدة في تلك المظاهر فلقد كرر ايضا
ما يرد عليه من انه كيف يمكن ان يتحقق ههنا المظاهر المتباينة المخالفة التي يحصل بحسبها النسب

مخالفة يقتضي ظهور الحقيقة في تلك المظاهر ظهورا مختلفا متمايزا عن الظاهر
والمظاهر والنسب مع كون الموجود واحدا ليس في الوجود الا الله على ان وجود تلك
المظاهر ليس الا ظهور الحقيقة فيها وبالجملة فتعدد الظهورات بتعدد المظاهر والمظاهر
بما يتعدد لا تعدد في الحقيقة واعتبر ذلك بالنفس الناطقة السارية في اقطار البدن
وحواسها الظاهرة وقواها الباطنة السريان في الاصطلاح هو النفوذ على طريق
الملاقاة بالاسر والنفس جوهر مجرد لا نفوذ لها في اقطار البدن وايضا فلا اثرها بواسطة
الالات ظهور في تلك الاقطار لا لها والصوفية لا يعنون بظهور الوجود في الاطوار
المختلفة ظهور اثره فيها بل ارادوا ظهور عينه فيها على نحو ظهور العطن في القيا وسيجئ بيان
في ذلك تفصيلا قال تلميذه الفاضل ما قد الكلام انها باعتبار تعلقها بالبصر مثلا
ظاهر بصورته ومتصبغ باثاره واحكامه وباعتبار تعلقها بالسمع متصبغ باحكام السمع
وكذا باعتبار نسبتها الى القوة الطبيعية غاذية وهاضمة ونامية ومولدة وغير ذلك
وباعتبار نسبتها الى القوة النفسانية مدركة ومحركة وقس على ذلك فهي انموذج للذات المطلقة
المذكورة انتهى ومن رجع الى وجدانه يجد من ذاته انانية واحدة متشخصة متعلقة
ببدن متشخص كذلك ولها معه علاقة تدبير وتصرف فيه بواسطة القوى والآلات
البدنية ظاهرها وباطنها فان اراد بظهورها باعتبار تعلقها ظهور اثرها فلا ينفع
المثال من حيث لا يطابق الممثل وان اراد ظهور عينها فهو ممنوع والسند ما ذكرنا من
الوجدان وايضا هو اعترف به في الحاشية التالية قال والتوفيق المفهوم من لفظه بل

لوجوه

لوجوه احدها ان النفس الناطقة لم تظهر بصور اجزاء البدن حقيقة بل باعتبار كل
منها بصفة غير ما في الآخر انتهى بل بالنفس الناطقة الكمالية فانها اذا تحققت بمظهرية
الاسم الجامع المحيط بجميع الاسماء والصفات على اصطلاحهم كان الترويض من بعض
خواصها اللازمة فتظهر تلك النفس في صور كثيرة من غير تقيد بصورة واحدة في
صورة فتصدق تلك الصور الكثيرة عليها اي تلك النفس الكمالية التي تحققت
بمظهرية المذكورة وتتصادق تلك الصور بعضها على بعض لجزمنا لاتحاد عينها اي عين
تلك الصور اي ذاتها وحقيقتها وهو النفس المذكورة كما سيجئ دراى تلك النفس لاختلاف
صورها قال تلميذه الفاضل بين فوايد لفظة بل التوفيق ان البدن مع جميع اجزائها
وقواها كشئ واحد بخلاف الابدان المتروحنة فانها امور منفصل واحد منها عن الآخر
وثانيها ان آثار كل واحد منها مخالف مضاد لآثار الآخر وكل من وجوه الشبه بالمقصود
فهذا الشبه واكمل في المثال انتهى وايضا النفس الناطقة السارية عنده في اقطار البدن
وقواها آثارها مقيدة بها ومحصورة فيها والنفس الكمالية غير محصورة في شئ فالتمثيل
بها اتم وقد يقع في المتن ايضا اشارة اليه ولذا اي لاجل ما ذكر من عدم تقيد
تلك النفس بصورة من تلك الصور وتصادقها قيل في ادريس عليه السلام انه اي
ادريس هو الياس المرسل الى بعلبك لا بمعنى ان العين خلع الصورة الادريسية ولبس
الصورة الالياسية والا لكان قولا بالتناسخ الذي هو القول بالتناسخ انما يكون حينئذ
عن لزوم القول بتعلق النفسين المدبرين بصورة واحدة لما يثبت بالبرهان من حدوث

كل صورة مع نفس فيلزم اما تعطيل كل واحد او اعمال الكل واحد والاول باطل لما فيه من فوت
الغرض من التعلق وهو التكميل والثاني ايضا بالوجدان اذ كل احد اذا رجع الى نفسه يجد ان نفسه
واحدة مدبرة متصرفة في شخصه لا متعددة وما ذكره من تعلق نفس واحدة بصورة متعددة
فهو ليس في الفساد منحطا عن القول بالتناسخ لانه اما يلزم التوزيع والتقسيم فيتعدد ويوجد
هيهنا نفوس لا نفس واحدة واما حصول شيء واحد بتشخصه في زمان واحد مع اشخاص
متعددة في اماكن متعددة وكما يقبض العقل عن الاول كذلك يقبض عن الثاني
على انه يلزم منه ما يلزم على فرض التناسخ ايضا من تعلق النفس الادريسية والالياسية
لتعلق
على الصورة الالياسية لما ثبت بالبرهان كما اشرنا اليه وايضا لما كان الغرض من ا
هو التكميل والاسعاد عينا فما الفائدة في تعطيل الصورة الادريسية مع كونها صالحة
لالية التكميل وللتعلق بالصورة الالياسية ان لم يكتسب الكمال هناك وايضا اذا جاز
نفوس
ذلك فيجوز ان يكون النفس المحمدية عليه السلام ايضا هي النفس الادريسية بل
جميع الانبياء الذين هم متاخرون عنه زمانا بل متقدمون ايضا وعدم الاخلال [illegible]
طرء عليها على ما ذهب اليه اشاعرتنا من جواز طريانه عليهم في حال حيوتهم ففي حال الممات
بالطريق الاولى بل ان هوية ادريس مع كونها قائمة في انيته وصورته في السماء الرابعة
ظهرت وتعينت في انية الياس الباقي الى الان فيكون من حيث العين والحقيقة واحدة
ومن حيث التعين الصوري اثنين وهذا عين ما افاده الشيخ في الاشارات حيث قال
في الاشارة الاولى من النمط السابع اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا اخر لا على سبيل

الاستحالة

الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء اخر ليحدث منهما شيء ثالث
بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا اخر قول شعري غير معقول قال الشارح المحقق
وانما نسبه الى الشعر لانه تخيل وبسبب تخيله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقا وليت شعري
بانه من يجوز امثال هذه المحالات بعد ان حكم العقل بخلافه بديهة لا يجوز التناسخ على
انه لا فصل بينهما الا بالخلع وعدمه كما مر في المتن كتمثيل جبرئيل وميكائيل وعزرائيل
يظهرون في الان الواحد في مائة الف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم هذا وان يمشي
مع المتكلمين القائلين بكون الملائكة اجساما داخلة تحت حيطة الزمان والمكان [illegible]
مع المصنف معنى به وباقواله تقليدا بالقبول ولكن لا يمشي مع الحكماء الذين يعتقدون
بالبراهين الصحيحة ان العقول المخبر عنها في لسان النبوات بالملائكة مجردات متعالون
عن الزمان والمكان مرتبتها فوق مراتب الزمان والزمانيات والمكان والمكانيات
متنزهون عن التحول والانتقال واصلون الى كمالاتها الذاتية في الفطرة الاولى ليس لها
حالة منتظرة ليتعلقوا كالنفس البشرية بالابدان الدنية ليحصل كمالا كان في قوتها
واستعدادها بل هي كاملون عالمون بكل شيء وخلق من الازل الى الابد لا يعزب عن علمها
مثقال ذرة لا في الارض ولا في السماء وما روي من الاخبار الصحيحة النبوية انه عليه السلام
راى جبرئيل عليه السلام بصورة الدحية الكلبي فالسر فيه انه كان يتادى الصورة الحسية
كصورة زيد من الحس المشترك الى الخيال خالعا الكسوتها الحسية البصرية ثم من الخيال الى
العقل الصرف خالعا الكسوة الخيالية حتى انه لا يبقى منه الا الانسانية الصرفة فصار

حقيقة كلية مجردة من الخصوصيات المادية كذلك قد يقع ان الصورة العقلية المجردة
اذا انطبعت في مرآة الخيال فتكسى صورة خيالية فتنزل عن صرافة عقليتها من المحسوس
الخيالي ثم منها في الحس المشترك وتصير محسوسا محضا فتكسى صورة مخصوصة من الصور
المحسوسة البصرية المناسبة مخصوصة لا يعلم حقيقتها الا واهب الصور وهذا لا يعلمه
الا الاماثل الافاضل من الراسخين في الاسرار الملكوتية فضلا عمن لبس اهله من الجهاد لين المخلدين
الراكبين على الغام اوهامهم التي لا تطيع حكم العقل الصحيح فانهم قوم يعمهون لا يفقهون
وكذا ارواح الكمل قال المنبه الفاضل اي كما يتبادر من عنوان قولنا روح فلان ولروا ح
هولاء انتهى ولكن ظاهر قول المصنف كان يرى في زمان واحد في مجالس متعددة الى
اخره ناظر في خلافه واضافة الروح الى المخي ايضا تقع عن افلاطون قال انا سخت روا حنا
في ابداننا طورا قويا وطورا ضعيفا كما يروى عن قضيب البان الموصلي انه كان يرى في
زمان واحد في مجالس متعددة مشتغلا في كل بامر غيره في الاخر ولما لم يسع هذا الحديث
اي لم تنشا انوابه ولا قالوا الرد والقبول متوقفان على السمع اوهام للمتوغلين في الزمان والمكان
بل عقولهم الصحيحة السليمة عن افات السوداوية تلقوه بالرد والعناد الرد بالبرهان بل
ببداهة حكم العقل الصحيح كيف يعد عنادا وحكموا عليه بالبطلان والفساد لكن حكما بمقتضى
صريح العقل والبرهان كما نقلناه عن الشيخ الرئيس لا رجما بالغيب ورميا في الظلام
واما الذين منحوا التوفيق اي اعطوا التوفيق للنجاة من هذا المضيق فلما راوه اي الله سبحانه
لا قضيب البان الموصلي متعاليا عن الزمان والمكان كما ان الحكماء ايضا صرحوا به

في الموضع اللائق به علموا ان نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة متساوية
فليس عنده تعالى صباح ولا مساء ولا قريب ولا بعيد بل الكل متساوية الاقدام فجوزوا
ظهوره في كل زمان وفي كل مكان باي شان شاء وباي صورة اراد لا يخفى اما ان يكون
هذا الظهور منه سبحانه الذي لا يكون في ازل الآزال بل يصدر فيما لا يزال لتحصيل نقصان
فهو متعال عنه واما ان يكون عبثا وهو بري منه واما ان يكون لتحصيل كمال لا يكون له فيه
فانه ايضا نقصان ينافي الوجوب فما سر هذه الظهورات فان قلت السر هو انها من لوازم
ذاته قلت فيلزم قدمها لامتناع تخلف الملزوم عن لازمه والمشاهد يكون بمنزلة تمثيل
اذا انطبعت صورة واحدة جزئية كصورة زيد في مرايا متكثرة متعددة منصبة في جهات
مختلفة بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتحديب والتقعير وغير ذلك من الاختلاف
فلا شك انها اي تلك الصورة الزيدية تتكثر بحسب ذلك المرايا لانطباعها في كل
منها واختلف انطباعاتها بحسب اختلافاتها اي اختلافات تلك المرايا فيما فصل المصنف
وان هذه التكثير غير قادح في وحدتها اي وحدة تلك الصورة والظهور بحسب كل
واحد من تلك المرايا غير مانع لها اي لتلك الصورة ان تظهر بحسب سائرها اي سائر
تلك المرايا وفي تطبيق التمثيل نظر لان لكل من المرآة والصورة وجود على حدة وههنا
ليس بناء على اصله كما مر اليه الاشارة سوى حقيقة واحدة فالظاهر وفيما ظهر قال المنبه
الفاضل هذا تمثيل تام وان كان فرق بين ظهور الصورة في المرآة وبين ظهوره سبحانه
وتعالى في مجاليه العلمية والعينية لانه سبحانه مقوم لمجاليه وايضا هو الموجود حقيقة

ومجالي ليس لها وجود حقيقة بل ينعكس اليها نور الوجود كما ينعكس عكس القرطاس الاحمر
الى الجدار وليس هو احمر حقيقة واما وجه الشبه فهو اصل الظهور بالصور المختلفة وبقاء
الوحدة كما كانت من غير تغير بوجه اصلا وعدم منع الظهور بالبعض عن الظهور ببعض
اخر انتهى وفيه اولا انه اما ان يكون لتلك المجالي حقائق في انفسها مع كونه منافيا لما هو
بصدده يلزم ان يكون سبحانه جزءا وموضوعا للاشياء حقيقة على ما هو شان المقوم
فما هذا لا يخفى على هذا الفاضل واما ان لا يكون فليس هيهنا من المجلى والمجالي الا خيالات
شعرية لا مطابق لها في الواقع كما هو ايضا اعترف به حيث قال هو الموجود حقيقة الخ
وثانيا انه لا بد لانعكاس نور الوجود من مرآة حقة كما لا بد لانعكاس القرطاس من جدار
حق ثابت وثالثا ان الظهور في اللاشيء المحض بصور مختلفة من شيء واحد من غير تغير
اصلا لا اصل له بل محض توهم فالواحد الحق سبحانه ولله المثل الاعلى بمنزلة الصورة الواحدة
والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة باستعداداتها هذا تصريح منه بثبوت
الماهيات في العدم منفكا عن الوجود كما هو مذهب الاعتزال اذ وجودها ليس
الا ظهور الوجود فيها وهو متاخر عنها متفرع على ثبوتها وتكثر شيء واحد لا تكثر في ذاته
بدون انضمام امر اخر اليه محال ببديهة العقل كما مر نقله عن كتاب الاشارات فان قال
مراده ان هيهنا شيئا واحدا في حد ذاته متكثرا في ذاته وباعتبار الوحدة واجب وباعتبار
التكثر والتعدد ممكن قلنا تامل وايضا صرح على ان الله سبحانه موجود واحد حقيقي
والماهيات موجودات حقيقية براسها وهو مناف لما هو بصدده كما مر مرارا

فهو

فهو سبحانه يظهر في كل عين بحسبها اي الاستعدادات التي لها ايضا مظاهر موجودة
في انفسها في الجملة اذ المعدوم الصرف لا يمكن ان يقتضي ظهورا وايضا فيقتضي استعدادا
سابقة عليها او يتسلسل فيلزم احد الامرين اما قدم مظهرها واما عدم خروج ظهور
الى الفعل فتدبر وبعبارة اخرى الاستعداد انما هو صفة ثبوتية يقتضي محلا
ثابتا يكون اتصافه به مقتضيا لاستعداد سابق وهكذا على نحو ما قال الحكيم
في المادة العنصرية المتحركة في استعداداتها بالحركة التابعة للحركة
الفلكية المنبعثة عن نفسه الناطقة بسبب اشراقات مستمرة فائضة عن
المبدأ تعالى عليها الا انه يستلزم ان يكون الوجود في الحقيقة مادة لتلك المظاهر
العينية المتحققة في انفسها تعالى عن ذلك من غير تكثر وتغير في ذاته
المقدسة ومن غير ان يمنعه الظهور باحكام بعضها عن الظهور باحكام سائرها
كما عرفته في المثال المذكور من ان انطباع الصورة الواحدة في المرايا المختلفة
لا يقتضي اختلاف تلك الصورة في حد ذاتها ولا يمنع ايضا انطباعها
في واحدة منها من انطباعها في الاخرى وقد عرفت ايضا ما في المثال المذكور القول
في وحدته تعالى لما كان الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين حقيقة موجودة بوجود
خاص وعند شيخهم يعني الشيخ ابي الحسن الاشعري والحكماء وجودا خاصا اختلفا
في اثبات وحدانيته ونفي الشريك الحجج والبراهين كما اوردوها في كتبهم
لما لم يرد المقصود منها شيئا ولم يجد من نفسي الرخصة باهمالها في هذا المطلب الذي

هو المقصد الاقصى للكل واساقامه اورث هيهنا ما اوردته من نتيجة خاطرى فى بعض
رسائلى الموسوم بمشارق الانوار وهو انه قد وقع شعلت فى الحكمة الرسمية ان وجود الواجب
عين ذاته وان الوجود مع كونه مشتركا معنويا بين الواجب والممكن فهو من المعقولات
الثانية وكل ذلك مثبت بالبراهين القطعية فمن اراد الاطلاع بها فعليه بمطالعة
كتب الشيخين اعنى الشيخ بن سينا والشيخ المقتول فتطبيق هذه الدعاوى التى هى فى
الحقيقة مهملات اثبات وحدانية الواجب تعالى هو انه قد عرفت ذو البصيرة الثاقبة
بعد تعمق النظرات هيهنا امرا موجودا بذاته مستقل القيام يعرض لما سواه باعتبار
اليه بوجه ما امر نسبى هو الكون فى الاعيان المسمى بالوجود الاعتبارى الذى يكون
من المعقولات الثانية ومشتركا بين الموجودات اشتراكا معنويا ومعنى اشتراكه بين
الواجب والممكن هو انه لما يترتب على الواجب لذاته ما يترتب على فرد من افراده
فى الممكن يحكم العقل بان ذات الواجب ايضا وجود وفرد من الوجود الا ان صدقه عليه
اولى واشد واقدم من صدقه على ما يعرض الممكن من سائر افراده وهذا معنى قول
الحكيم الوجود كلى مشكك ومن البين ان تعين مثل هذا الشئ ايضا عين ذاته و
حقيقته والا يلزم ان يكون وجوده الذى لا ينفك عنه التعين الزائد ولو فى مرتبة
من المراتب زائدا عليه ايضا لان ما بالذات ليس بهذه المثابة فاذا تمهد ذلك
فنقول على فرض تعدد الواجب الذى هو هذا الموجود بذاته المتشخص بذاته يلزم
تعدد العين الواحد الشخصى وانه ممتنع بالبديهة فلا يرد عليه ما يرد على سائر ما

علىهذا

على هذا المطلب من الادلة من انه يجوز ان يكون هيهنا حقائق مختلفة الانواع نوع كل
منحصر فى فرده المستقل القيام تشخصه عين ذاته الموجودة بالذات على ما صرح به
ابن الكمونة وصار من مطارح الاذكياء وكل مجيبها خلق لم واما الصوفية القائلون بوحدة
الوجود فلما ظهر عندهم ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق لم يحتاجوا الى اقامة
الدليل على توحيده ونفى الشريك عنه حق العبادة نفى الوجود عن شريكه ثم انك تعلم
ان الامر الذى يحكم عليه العقل بحكم ثبوتى صحيح فى نفسه ذهنيا كان الحكم او خارجيا فلابد
وان يتحصل عنده ولا اقل من الحكم والتحصل من لوازمه التعين والتقيد الذى ينافى
الاطلاق سواء كان عين ذات التعين او زائدا عليه والمطلق لا يتحصل به لانتفاء
التعين فلا يمكن للعقل ان يحكم عليه بالوحدة او الكثرة فان قلت ورب حقيقة مطلقة
يحكم عليها العقل باحكام ثبوتية كحقيقة الحيوانية والنباتية والمعدنية الى غير ذلك
فيما تحصل عنده قلت تحصلها على ما هو التحقيق انما هو بوجودها الخاص بها عقليا كان
الوجود ام خارجيا لا بمعنى انه ينضم الوجود الى تلك الحقيقة فيصير المجموع حقيقة متحصلة
بل بمعنى انها كما تصير بالوجود الخاص بها مبدءا للآثار ومصدرا للاحكام اما فى العقل
واما فى الخارج كذلك تصير به متميزة منهما عما سواها فبذلك التميز والتحصل تصير
صالحة لان يحكم عليها بوجوب وجودها كما يجعلها موجودة يجعلها متحصلة ومثل هذا
لا يجرى فى الحقيقة الواجبة على فرض اطلاقها وتحصل الوجود المطلق الفرضى عند العقل
فيجرد العلم الحاصل به الفائض من واهب العلم وكنه الحقيقة الواجبة لا يمكن ان يحصل

في العقل المحصل عناه وحصول وجهها المساوي مع الجزم بالمساواة ايضا فهو مما يعده العقل
الصحيح من الممتنعات وايضا اذا جاز تحقق حقيقة مطلقة واحدة متحصلة في الخارج بحصص حقيقتها
المطلقة فلم لا يجوز تحقق حقائق مطلقة كذلك من الانواع المتخالفة الحقائق نوع كل منها
منحصر فيه ويكون الوجود المطلق البديهي التصور عارضا لها مشتركا بينها فالحكم بامتناع
هذا الاحتمال ليس ببديهي بل لا بد له من بيان وبرهان وايضا انهم يقولون في نفي تحيزه
سبحانه انه لا بد في ابصار شيء من احاطة الباصرة به والوجود المطلق هو المحيط بالباصرة
فيمكن ان يقال ههنا ايضا مثل ذلك بانه لا بد في تعقل امر من احاطة العاقل المعقول به
والوجود المطلق محيط بالعاقل كاحاطة الكل بالجزء دون العكس فاذا لم يعقل فكيف يصح من
العاقل الحكم عليه بالوحدة وغيرها وتعقله بالوجه تعقل الوجه حقيقة واضافي الحكم عليه
بان الوجه وجه له لا بد من تعقله فيلزم لزوم التسلسل لا يمكن ان يقال وجه على انه محيط
بالوجه ايضا فليتامل هذا لما يترشح في شرح هذا المقام ثم قال الفاضل المراد من نفي
الشريك عنه في صفات الربوبية والنعوت الالهية لانه متفرد على نفسه والا فالصوفية
على ان لا شريك له في الوجود الحقيقي يعني لا اله الا الله لا موجود الا الله انتهى ولو كان
هذا كما ذكره مراد الله ورسوله لكونوا مكلفين به بهذا المعنى ولم ينقل عن النبي عليه السلام
التكليف به بهذا المعنى فهو على خلاف مراده الا انه لا يبعد من هذا الرجل القائل
ان يقول هذا التكليف حديث ودين جديد وما يقع في كلام الله العزيز من ختم
النبوة على محمد عليه السلام ولكن رسول الله وخاتم النبيين محمول على الختم الاضافي

كما قال

كما قال شيخه في الفص الشيثي من كتابه المسمى بفصوص الحكم ما حاصله ان خاتم الولاية
افضل من خاتم النبوة وانه خاتم الولاية وايضا قال في الفص اليوسفي ما حاصله ان محمدا صلى الله
عليه وسلم فاقد عمره في المنام وهذا تصريح منه انه عليه السلام ما اخبر به عن الله سبحانه
كان عن منام ونعوذ بالله عما يقولون فانه لا يمكن ان يتوهم اثنينيته وتعدده من غير ان يعتبر
فيه تعين وتقيد مقيد للتعدد في ذات هذا المطلق الا في افراده فانهم فكل ما شاهد
او يتخيل او يتعقل من التعدد فهو الموجود اي مرتبة الوجود لا الوجود الصرف والوجود
صرف او الوجود الاضافي لا المطلق وهو ممنوع كما مر مفصلا من جواز تحقق الحقائق المطلقة
المخالفة بالنوع قال الفاضل لفظ او للتخيير في العبارة انتهى ولكن ينبغي عنه وصف
الوجود بالاضافي اذ لا معنى للوجود الاضافي نعم يقابله العدم وهو ليس بشيء اي لا في الذهن
ولا في الخارج ان قلت فكيف يصح الاخبار عنه بعدم الشيئية والحكم وان كان سلبيا
يستدعي تصور المحكوم عليه قلت معنى قولنا العدم او المعدوم ليس بشيء هو انه حال كونه
موجودا في الذهن ومتصورا بوصف العدمية يصدق عليه سلب الشيئية عنه
في الجملة ولو كان حال عدم تصوره فهذا مثل قولنا كل نائم مستيقظ فيصدق عليه
في حال النوم انه مستيقظ في الجملة وان لم يصدق بشرط النوم فهي قضية مطلقة قال
الفاضل معناه ان لا شيئية عام للعقل والعين وذلك هو حقيقة العدم لا
المفهوم الحاصل في الذهن فانه موجود ذهني داخل في الوجود المطلق المذكور وفيه من تقابل
الوجود المطلق انتهى يرد عليه ان تلك الحقيقة ايضا موجودة في الذهن بهذا الوصف

ولا يصح الحكم عليه من هذا الفاضل بانه هو حقيقة العالم فلا محيص عن الاشكال
الا بما قلنا فانه يرد ثم نقول عليه اذا عزلت حكم العقل كما صرحت به سابقا فلو ادعى
احد ثبوت العالم وشيئيته في الخارج فيما يكشفه على نحو ما ذهب اليه اهل الاعتزال
مستندا بانه وراء طور العقل الطور فما جوابك له ثم ان للوجود الحق سبحانه وحدة غير
زائدة على ذاته وهي لعتباره من حيث هو هو قال المحشية الفاضل اي وحدته ثابتة
حيث يعتبر ذاته من حيث هي هي وحيث لا اثنينية ولا زيادة والحاصل ان الوحدة
كسائر الصفات عينه بحسب الحقيقة ونفس الامر وغيره بحسب الاعتبار والتعقل
ويرد عليه وعلى المتن ما مر من ان الوحدة باي اعتبار كان فيلزم منه تعقل المطلق
تقابل المتعين فانه لا يعني به الا ما البري عن تعين هذه متعينا كعقد المجرد باقوته سبا له
وايضا فذات الواجب على راي الحكيم من حيث انه يترتب عليه ما يترتب على فرد الوحدة
في غيره على نحو ما قيل في انه فرد من الوجود فيقال انه فرد من افراد الوحدة والا فهو ليس
فرد الوحدة حقيقة كيف وانها من الامور العقلية التي لا ايجادي بها من الامور العينية
شيء وما ذكره من الاعتبار غير ذلك الاعتبار لان ذاته باعتبار ما ذكره من الاعتبار
اي اعتباره من حيث هو هو
ليس في ملاحظة العقل ايضا فلا يصح عليه الحكم بانه عين الوحدة الذي يتوقف
صحته على ذلك الاعتبار فافهم فانه دقيق وتوضيحه ان كون الوجود الحق عين الوحدة
باعتبار ملاحظته من حيث انه يترتب عليه ما يترتب الوحدة في غيره وفي ما ذكره من الاعتبار
خلو عن هذا الاعتبار ايضا فلا يصح الحكم عليه بهذا الاعتبار انه عين الوحدة وهي

يعني

يعني الوحدة التي هي لعتباره من حيث هو هو المراد عند المحققين بالاحدية الذاتية
ومنها اي من الوحدة بالمعنى المذكور ينشئ الوحدة والكثرة في الاشياء المعلومتان للجمهور
اعني العدديتين يعني ان المراد من الوحدة والكثرة المعلومتان هو الوحدة العددية
والكثرة العددية فانهما من صور تعينات تلك الوحدة كما ان مراتب العلوم من صور تعينات
علمه سبحانه هكذا افيد قال المحشية الفاضل وهي اي الذات الصرف التي يكون وحدتها عينها
او هذه الوحدة والمال واحد اذا اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات حتى عن تلك الصفة
ايضا سميت احدية قال المحشية الفاضل مقابلة للواحدية لا الاحدية فالاحدية بلا قيد
هو المقابل للواحدية واذا اعتبرت مع ثبوتها سميت واحدية **القول** الكلي اي
الذي يشتمل على حال عام لجميع الصفات غير مختص بصفة دون اخرى في صفاته سبحانه
ذهبت الاشاعرة الى ان الله سبحانه صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته ولعلهم
ارادوا بقدم الصفات امتناع انفكاكها عن الذات لا قدمها الذاتي بمعنى عدم الاحتياج
الى الغير في الثبوت والتحقق حتى يلزمهم القول بتعدد القدماء فيلزمهم الشرك كما اشار
اليه المصنف قدس سره فيما سياتي نقلا عن الشيخ ابن العربي في الواجب حاشا الله لهم
عن ذلك وقد صرح بذلك بعض محققيهم كالعلامة التفتازاني في بعض تاليفه
حيث قال فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات وان
لا يجترى على القول بكون الصفات واجب الوجود للذات بل يقال هي واجبة لا لغيرها
بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال

الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته بمعنى انها واجبة الثبوت لذات الواجب تعالى
وتقدس وانما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا
به غير منفصل عنه اشارة الى معنى قولهم الصفات لا هو ولا غيره فعلى ما يرد عليهم من القول
بتعدد القدماء فانهم يردون على قولهم فهو عالم بعلم اى زائد على ذاته قادر بقدرة كذلك
مريد بارادة هكذا وعلى القياس انه يلزم لا استناد الكل اليه ولا انتفاء سبحانه بتلك
الصفات من ذاته كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وذهبت الحكماء الى ان صفاته
عين ذاته لا بمعنى انه هناك ذات ولها صفة وهما متحدان حقيقة لا يفهم من قولنا
ان صفاته تعالى عين ذاته الا ان ذاته من حيث انه يترتب عليه ما يترتب على الصفة تنوب
مناب الصفة فليس هناك الا حقيقة واحدة تسمى بحسب نسب واضافات مختلفة
باسماء مختلفة واما انه هناك شيء في الوجود بالعين ذات مغايرة للصفة ومع هذا
كان متحدا بن حقيقة فلا يذهب اليه ذاهب في كونه محتمل هذا الكلام ايضا نظر
كيف يذهب عاقل الى اتحاد الذات المستقلة في الوجود مع الصفة الغير المستقلة فيه
حقيقة وماهية ومع هذا فيه ما لا يخفى على الناس اهل بل بمعنى ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب
على ذات وصفة معا صريح هذه العبارة يدل على ان ذواتنا مع صفة العلم فينا سبب لانكشاف
الاشياء لدينا وليس كذلك والا يلزم تركيب علمنا من ذواتنا وصفة زائدة على ذواتنا
ولا ينقل عن الحكماء ايضا مثل ذلك قالت الحكماء في صفاته تعالى سبحانه انه من حيث انه سبب
لانكشاف الاشياء عليه علم ومن حيث انه مبدأ للتاثير في الممكنات قدرة ومن حيث انه

بعلمه

بعلمه الذي لا يغاير ذاته المحيط بالنظام الاصلح للكائنات مخصص لاحد طرفي الممكن
ارادة وعلى هذا القياس في سائر الصفات فالعلم فينا صفة زائدة على ذواتنا مستلزمة
لانكشاف الاشياء لدينا فهي صفة حقيقية ذات اضافة وكذا القدرة والارادة مثلا
والحاصل في حقه تعالى هو تلك الاضافات بدون تلك الصفات قال القطب العلامة
في شرحه لحكمة الاشراق في هذا المقام ومما يجب ان تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان يلحق
الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف الحيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي
المبدئية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوهما وسلوب كذلك بل
له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية
والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية
عنه وان كانت السلوب لا تتكثر على كل حال ثم قال وهذا مما استفدته من المصنف
في غير هذا الكتاب ولم اجده في كلام غيره وقال بعض المدققين وغرضه من ذلك
ان السلوب المختلفة قد تحتاج الى حيثيات ذاتية مختلفة كسلب الجمادية عن الانسان
فانه من حيث كونه ناميا وسلب الشجرية عنه فانه من حيث كونه حساسا متحركا
بالارادة وسلب الفرسية عنه فانه من حيث كونه ناطقا وتلك الحيثيات ذاتية
متعددة ولا كذلك الحال في الواجب فان جميع السلوب مستندة الى ذاته الاحدية
مرة واحدة فانه من حيث هو هو مقتضية لسلب الامكان المستلزم لسلب
النقائص انتهى والغرض من نقل هذا الكلام ان ما نقله عنهم ليس صراحة ما ذهبوا

اليه وايضا هو نافذ في بيان مقصدهم كما ترى مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف
الاشياء عليك بل يحتاج في ذلك اي في ذلك الانكشاف الى صفة العلم التي تقوم عليك
الزائدة على ذاتك بخلاف ذات الله سبحانه وتعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء و
ظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته
كضوء الشمس ان قام بذاته فانه على هذا الفرض مظهر للاشياء التي وقعت في حذائه
بلا احتياج بل انه عند ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة
يعني يترتب على ذات الله سبحانه ما يترتب على صفة القدرة فهي ايضا عين ذاته
فان ذاته مؤثرة بنفسها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فعند هذا صفة زائدة في
ذواتنا على ذواتنا وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار
والمفهوم حق العبارة ان يقول وعلى هذا ليس ههنا الا الذات البحت المسمى باسماء مختلفة
بحسب اضافات واعتبارات مختلفة اذ اتحاد الذات مع الصفات في الحقيقة غير معقول
كما اشرنا اليه سابقا وقد لسيان منه ما في قولنا واما الصوفية فذهبوا الى ان صفاته
سبحانه عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل هذا مذهب الحكيم الا انهم
اثبتوا صفات حقيقية متحدة مع الذات حقيقة ووجودا بخلاف الحكيم كما قررنا انفا
قال المحشي الفاضل قد يتوهم من ظاهر العبارة عدم فرق بين مذهب الحكماء والصوفية
لان الظاهر ان التغاير بحسب المفهوم والتغاير بحسب التعقل واحد وفي التحقيق
فرق بينهما لان معنى المغايرة بين الذات والصفة بحسب المفهوم ان مفهوميهما

متغايران

متغايران وما صدق عليه واحد والمراد بالمغايرة بحسب التعقل في قول الصوفية ان مفهوم
الصفة كما يكون مغايرا لمفهوم كذلك ما صدق عليه الصفة مغاير لما صدق عليه
الذات ولكن مغايرة هذه بحسب التعقل وبحسب الوجود العلمي التعيني فان علمه سبحانه
تعين من جملة تعينات ذاته كالامور المنفصلة بعينها بلا تفاوت في ذلك اصلا فان كل ما هو
فهو تعين من جملة تعيناته ولا فرق في ذلك بين الصفات والامور المنفصلة وانما يمتاز
الصفة عن غيرها بنسبة وخصوصية اخرى لكن التاثير للذات لا للصفات فتبدى الا
ذاته لا صفة زائدة هذه قلنا انه فهو سبحانه باعتبار مبدئية الانكشاف علم وهو
باعتبار ذلك وكل اعتبار هو اعتبار العلم عالم لا يحتج الا الى العلم فما صدق عليه العلم
العالم حقيقة ليس ذاته بل ذاته مع اعتبار ما غير ومكن وكذلك ما صدق عليه
الواجب ليس نفس ذاته بل ذاته مع اعتبار ما وهو وصف الوجوب فذاته سبحانه
مصداق الواجب لا ما صدق عليه الواجب ويصدق عليه جميع الصفات والاعتبارات التي تحمل
على الذات فانها من حيث هي هي وفي المرتبة التي هي فيها هي هي لا نعت ولا رسم ولا اسم
وفيه امور احدها انه لا شبهة في ان الذات الشخصية ليس للعقل ان يجوز فيه شركة
فهو جزئية لا محالة والجزئي لا يحمل على شيء ولهذا لا ينتج في كبرى القياس فلا معنى
وثانيها ان ما صدق عليه الذات
لما صدق عليه الذات بل الذات مغاير حقيقة لما صدق عليه الصفة عند الحكيم ايضا الا انه
باعتبار كون الذات منه سبحانه نائبا مناب الصفة في غيره قيل يجوز انها عين ما صدق
عليه الصفة فاين الفرق وثالثها انه اذا كان التاثير للذات لا للصفات فالقائل

في القول بالصفات الزائدة على الذات مع ان القول بتعدد الصفات من قال به هو على قدر
الاحتياج اليها في التاثير ورابعها انه تعالى لو لم يكن في حد ذاته عالما وواجبا والوجوب والعلم
كمال فهو في حد ذاته يكون ناقصا محتاجا في كماله الى غيره وايضا لو كان الوجوب جزءا من
الذات ووصف الوجوب وكل مركب يكون محتاجا فيلزم ان لا يكون واجبا ما فرض واجبا
هف وخامسها ان قوله الذات من حيث هو هي وفي المرتبة التي هي بها هي الخ
مبطل لنفسه وسادسها انه على فرض عدم اتصاف الذات في مرتبة من المراتب بالوجوب
وعدم الوجوب مثلا يلزم ارتفاع النقيضين فيما هو واقع وهو خلاف مقتضى العقل
والامر وسابعها ان يبين قوله بل ذاته مع اعتبار ما عين ظاهر او ايضا لو كان الذات مبدا
الانكشاف ولا يراد بالعلم الا هذا فكان الذات علما فكان العلم عين الذات لا امرا زائدا
على الذات وايضا اذا لم يكن ذاته ما صدق عليه الواجب فهو في ذاته يكون ممكنا لا ضطرار
الوجود فيها ثم قال هذا الفاضل في حاشيته عند قول المصنف من صار الى نفي الصفات
الخ يحتمل ان يكون مراده الحكماء نفي صفات المؤثرة فذلك لا يتحقق لا في الخارج ولا في العقل
اذ قد عرفت ان ما في العقل ليس بمؤثر بل المؤثر هو الذات بل هو ايضا من الاثار المترتبة
على الذات فلا ينافي مذهبهم قول الصوفية انتهى ولم يعلم انهم لم يروا اثبات العقل
في الاجسام جائز انا اللفظ مبهم في الواجب قال الشيخ رحمه الله قوم ذهبوا الى نفي الصفات
يعني بهم الحكماء وذوق الانبياء والاولياء يشهد بخلافه وفيه اشارة الى ما هو الفارق بين
المذهبين كما اشرنا سابقا اليه وقوم يعني بهم المتكلمين اثبتوها اي الصفات الثبوتية

الحقيقية

بلغ

الحقيقية وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة بان يكون ههنا ذات موجودة وصفات
مغايرة للذات ومغايرة في حقائقها الموجودة في العين بوجودات متعددة فلكل منها
ذات ووجود مباين لغيره فيهما وذلك اي الحكم منهم بمغايرة الصفات للذات سبحانه
حق المغايرة كفر محض وشرك بحت هذا ما وعدنا باثباته في المتن فهو على ترتيب اللف
والنشر وعجبه الشارح انه قول بتعدد القدماء وقد مر جوابه مما نقلنا عن بعض محققيهم
فتذكره وقال بعضهم يعني الصوفية قال في الحاشية وهو اي بعضهم عين القضاة
الهمداني قدس الله ارواحهم وفي دعائه لهم بتقديس الله ارواحهم اشارة
الى ان هذا التكفير منهم لمثبتي الصفات مستحسن عنده ومرضي له والا فالمقام يقتضي
الرد عليهم حماية لحوزة الشريعة النبوية فلو امنة اقوال مثبتي الصفات بظاهرها ونحن
نحكم بالظاهر لانا لا نكفر الا من صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان
جاهلا مبتدعا التشنيع في المطالب البرهانية بلا دليل ومستند بحيث لا يلتفت
اليه ومن يعني المتكلمين صار الى اثبات صفات مغايرة للذات حق المغايرة اي
في الوجود الحقيقي العيني كما صرح به تلميذه الفاضل فهو ثنوي كافر فكذلك من صار الى
الاتحاد والحلول وان لم يقل صريح لفظه التحلولي ومع كفره جاهل اي بالحقيقة
الكاملة بذاتها الغير المحتاجة في كمالها الى غيرها التي هي الصفات الحقيقية الثابتة
عنده وفيه تكرار كما قال في الحاشية هذا وان كان فيه نوع من التكرار لكنه حسن
لما فيه من مزيد البيان كما لا يخفى على ذي الفطرة انتهى مزيد البيان في تكفير قوم هم

اساس الاسلام وسنخ الايمان نبي بن محمد عليه وعلى آله الصلوة والسلام حسن عهد المصنف
كما ينادى به صريح لفظه وقال ايضا يعني عين القضاة الهمداني في ذواتنا ناقصة وفانا نقصها
وصفاتنا المكملة لها الا وهي من اعتبارات تلك الحقيقة وحيثياتها المنتزعة عنها فليس في الوجود
من نقصان وكمال الا انه مظهر من مظاهرها فعلى اصلهم ليس هيهنا من نقصان وناقص
وكمال وكامل الا ان الوجود المطلق المحيط به وح كيف يصح قوله فاما ذات الله سبحانه فهي كاملة
لا تحتاج في تحصيل شيء من الكمال كالعالمية والقادرية والمريدية وغيرها الى شيء من الصفات
الكمالية اذ كل ما يحتاج في تحصيل شيء الى شيء فهو ناقص والنقصان لا يليق بالواجب فاما ما منه
فذاته كافية للكل في الكل اي كافية الذات في كل صفة كمالية في تحصيل كل كمال كما من فاي
حاجة مست الى اثبات الصفات المتحدة مع الذات حقيقة ووجودا كما زعمه سابقا
في تشنيعه لمن ينفي الصفات ويجعل الذات نائبا مناب الصفات فهي اي ذات الله سبحانه
بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة
فذكرنا تفصيل بيان تلك الحيثيات والاعتبارات فلا حاجة الى اعادتها وهي واحدة
ليس فيها اثنينية وتعدد حقيقة بوجه من الوجوه وان كان في ظهوراتها وحيثياتها
وقد مر فيه كلام فتذكره في علمه سبحانه اطبق الكل اي العلماء كلهم من الطوائف الثلث
اتفقوا على اثبات علمه سبحانه الا شرذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم
ودليلهم ما ذكره الشارح المحقق للاشارات في شرحه لها وسيأتي في المتن نقلا
ولما كان المتكلمون يثبتون صفات زائدة على ذاته تعالى لم يشكل عليهم الامر في تعلق

علمه

اي في القول بتعلق علمه سبحانه بالامور الخارجية عن ذاته الحادثة بصور مطابقة لها
لتلك الامور زائدة الصور عليه اي على ذاته سبحانه اذ غاية الامر فيه انه يلزم الحدوث
في تعلقات علمه سبحانه بالنسبة الى الزمانيات على هذا الفرض لا في علمه ولكن يشكل
عليهم الامر من حيث عدم تعلق علمه تعالى بالحوادث اليومية بل بجملة الحوادث في
الازل لعدم تحققها فيه الذي يلزم التعلق فيلزم القول بعلمه بها بالقوة لانه كما
ان رؤية شيء مثلا ليس الا تعلق الصفة البصرية به والا فيكون كل احد منا بصيرا لجميع الاشياء
مستمرا على حسب استمرار استعداد بصارته لها فكذا العلم بشيء ليس هو الا تعلق العلم به
الذي هو ولكن له عند العالم بالفعل وايضا الصور المطابقة الزائدة بما تقوم ولا بد
لها من محل وفي كلا الاحتمالات محذورات على ما يخفى على المتأمل قال الطهرة الفاضل يعني
بعنوان الزائد على الذات يجوز بحسب فرض العقل ان يكون صورة مطابقة لامر خارجي
بخلاف نفس الذات فلا اشكال في نفس تعلق جواز علمه بالمعلوم بكونه صورة مطابقة
له انتهى وكيف يجوز العقل تجويز مطابقتها لما في الواقع كون علمه سبحانه صورة مطابقة
للمعلوم مع استلزامه الكثرة فيه تعالى وكونه محلا للحوادث وكون الشيء فاعلا وقابلا
ان قيام الصورة به تعالى والاحتياج الى غيره تعالى ان قيل بغيره بقيامها سبحانه
واما الحكماء فلما لم يثبتوها اي الصفات الزائدة على ذاته اضطرب كلامهم في هذا
المقام الاضطراب فيما نفهمه من كلامهم لا في كلامهم كما سنبينه وحاصل ما
قال الشيخ ابو علي بن سينا في الاشارات ان المبدأ الاول لما عقل ذاته بذاته وذلك

لان تعقل شئ هو حصول المعقول عند العاقل بمعنى عدم غيبوبته عنه والاول تعالى
لكونه منزها بريا عن المادة ولواحقها حاصل عنده اذ قريب منها فهو معقول فيكون عاقلا لذاته
وكان ذاته علة للكثرة وان كان بوسائط لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته لان العلم
بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول وقوله بدانه متعلق بالعاقل يعنى اذ اللازمة متحققة
ولو فرض انتفاؤه فتعقله سبحانه للكثرة لازم لتعقله لذاته ومعلول له فصور الكثرة التى
هى معقولاته هى معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات على عللها وسيأتى كلاما
هذا يدل على انه فهم من كلام الشيخ ان علمه تعالى بذاته يستلزم علمه بمعلولاته كلها
ولعله كذلك بل مراد الشيخ ان الاول يشتمل على الثانى ويتضمنه فيما هو من لوازم
الذات ولذا قال الشارح المحقق فى شرحه ويعقل ما بعده يعنى الاول من حيث هو علة
لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من
غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التى
منها معلولاتها الواجبة بوجودها ويعقل سائر الاشياء التى بعد المعلول الاول
من حيث وقوعها فى سلسلة المعلولات النازلة من عنده اما طولا كسلسلة العلل
المترتبة المنتهية اليه فى ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التى لا ينتهى فى
الترتيب اليه لكنها ينتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج
عرضى يتساوى احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى وما وقع فى عبارة الاصح
الاشارات وشرحها مما يدل على الاستلزام فهو محمول على اللغة بمعنى ممتنع الانفكاك

لا بمعنى الخارج الممتنع الانفكاك كما هو المصطلح حتى يشتمل الذاتى ايضا كما لا يخفى
على المتامل فهى اى تلك الكثرة متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة ولو كان بالذات
لا بالزمان بالقياس الى بعض كالمجردات فانها متاخرة عنه بالذات فقط وذاته ليست
متقومة بها ولا بغيرها بل هى واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافى وحدة عللها
الملزومة اياها هذا اشارة الى وهم وتنبيه قد ذكره الشيخ الرئيس فى الاشارات
وعبارته هذه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض
لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شئ فليس واحدا بل هناك
كثرة فنقول انه لما تعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيومه تعقلا بذاته لذاته ان يعقل
الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة فى الذات مقومة وجاءت ايضا
على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة وغير مباينة لا يثلم الوحدة والاول
يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء
لكن لا تاثير لذلك فى وحدانية ذاته انتهى فعسى ان ينفعك هذا النقل فيهما سيأتى
فاحفظه سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة او مباينة له اى لذات
العلة بتاويل السبب وايضا نظر الحكماء الى اقتناص المعانى لا الى تصحيح الالفاظ فافهم عنهم
هذين كما نقله العلامة الدوانى رحمه الله فاذا تقرر الكثرة المعلولة فى ذات الواحد
القائم بذاته المتقدم عليها اى على تلك الكثرة المعلولة بالعلية والوجود لا تقتضى
تكثره اى تكثر هذا الواحد والحاصل ان واجب الوجود اى لا يحتاج فى الوجود ولوازمه

الى غيره واحداً اى من جميع الوجوه والاعتبارات وحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة
المتقررة فيه والعرض اى على ما قال الشيخ الرئيس فى كتاب الاشارات كما نقله المصنف
نقلاً معنوياً الشارح المحقق بانه لا يثبت فى ان القول بتقرر لوازم الاول اعنى المبدء الاول
الواجب تعالى فى ذاته قول بكون الشىء الواحد من جميع الوجوه فاعلاً وقابلاً معاً اى مؤثراً
ومتأثراً جميعاً من حيث وحدته الشخصية لانها ممكنة الوجود صادرة عنه تعالى
ومتقررة فيه تعالى ايضاً وقول بكون الاول موصوفاً بصفات غير اضافية الصفة الا
كالمبدئية والمصورية ولا سلبية والصفة السلبية كسلب الامكان والجوهرية ونحو
اى قول بكونه تعالى موصوفاً بصفات حقيقية مغايرة لذاته تعالى فان قيل بحدوثها
يلزم كونه محلاً للحوادث وان قيل بقدمها يلزم تعدد القدماء ومع هذا يلزم احتياج
الواجب فى كماله الى غيره قال العلامة الفاضل بل حقيقته مع حصرهم لها فيهما انتهى وسر
الحصر ما ذكرنا وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً
ووجه فساده انه يلزم كثرة فى ذات الواحد حقيقة وايضاً يلزم عليه ما يلزم على الاول و
قول بان معلوله الاول غير مباين لذاته ايضاً لانه من لوازمه ممتنع الانفكاك عنه والفرض
انها متقررة ثابتة فى ذاته تعالى فلا يكون له وجود على حياله على الاستقلال مبايناً
غير مجامع للاول قال العلامة الفاضل لان المعلول الاول ح هو العلم بالمعلول الاول
لان العلم بالشىء مقدم على الشىء ووجود الشىء بعد العلم به انتهى ومفاسده لا يخفى
على المتأمل من لزوم الجهل عليه تعالى او التغير فى صفته الكمالية وغير ذلك مما مر وسيأتى

منا

منا اشارة اليه ولذا عدل الشيخ الرئيس عنه بما سنبينه من مرامه على وجه يندفع الاشكال
عن كلامه وبانه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه اى يباين الواجب بذاته بل يوجد
ما يوجده بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء
لانهم يقولون انه تعالى اوجد العالم بتوسط العقل الاول الذى هو مباين بالذات
وتفصيل هذا التوسط على ما نقل عنهم هو ان ما يجب بالاول تعالى شانه شىء واحد
لا كثرة فيه فليس بجسم لكونه ذا كثرة ولا هيئة فيحتاج الى المحل فلا يكون اول صادر
ولا نفس فيحتاج الى بدن فى فعله والبدن يحتاج اليه لكونه مبدء الكل الممكنات بل هو
جوهر قائم بذاته غير متعلق بالمادة اصلا لا بتركبه منها ولا بحلوله فيها ولا بتعلقه
بها على وجه يكون كمالا لها مدرك لنفسه ولمباديه فلكونه ممكناً فى نفسه واجباً بالاول
يقتضى بنسبته الى الاول ومشاهدته جلاله جوهراً مجرداً وبنظره الى امكانه ونقص
ذاته بالنسبة الى كبرياء الاول جرماً سماوياً وهكذا الجوهر القدسى الثانى يقتضى بالنظر
الى ما فوقه جوهراً مجرداً وبالنظر الى نفسه جرماً سماوياً الى ان كثرت جواهر قدسية
عقلية واجسام فلكية وعنصرية لان سلسلة العقول تنتهى فى المعلولية الى العقل
الموجد لهيولى العناصر المفيض بتوسط الاستعدادات الحاصلة من الاوضاع الفلكية
لصورها عليها والقدماء القائلون بنفى العلم عنه تعالى ولافلاطون القائل بقيام الصورة
المعقولة بذاتها اى بقيام الصور العلمية لله تعالى بانفسها لكونها عنده صوراً
مجردة كائنة بذواتها لا فى محل والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول ان عمّ

من المشائين بعد المعلم الاول من اصحابه ذهبوا الى القول باتحاد العاقل بالصورة المعقولة
منه عند تعقله اياها فحكى الشيخ الرئيس في الاشارات مذهبهم اولا حيث قال ان قوما من
المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي ثم نبه على
فساد هذا المذهب وقال فليفرض الجوهر العاقل وكان هو على قولهم بعينه المعقول
هو ح موجود كما كان عندما لم يعقل او بطل منه ذلك فان كان على انه كما كان
فسواء عقل او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك بطل على انه حال له او على انه ذاته
فان كان على انه حال له والذات باقية فهي كسائر الاستحالات ليس كما يقولون وان
كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار شيئا اخر انتهى فقد
علمت من ذلك انه لا ينبغي منه اطلاق القول في نقل هذا المذهب عن المشائين
مع كون الشيخ وامثاله طرف خلاف وقوله انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزم
هذه المعاني خبر لقوله والقدماء القائلون بنفي العلم عنه الى اخره اما استحالة الاول
فلان استحالة صدور المتعدد عن الواحد الحقيقي قريب من الوضوح كما قيل فالواحد
الشخصي اما ان يقع مصدر فعل او انفعال واما الثاني فقد بيننا وجه استحالته واما
الثالث فمع ما ذكرنا ومع استلزامه صدور المتعدد عن الواحد الحقيقي يلزم كونه تعالى
متغيرا في صفاته الحقيقية واما الرابع فلان ما يقتضيه البرهان هو كون معلوله
الاول امرا مستقل الوجود غير مربوط بامر ربط الصفة بموصوفها واما الخامس فلما
هو مذكور في المنقول عن قوله مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء وقد بينا وجه المخالفة

ثم نبه بان يقال ان الشيخ لم يصرح بالتقرير المذكور ولو سلم انه محتمل كلامه فله
ان يوجه ويقول لا اريد بالتعقل المستند الى الواجب مثل ما فيما سواه بل اريد ما سواه
من ظهور الغير وانكشافه عنده انه بذاته على نحو انكشاف الاشياء عند ضوء الشمس
بذاته لو قام بذاته الشمس زائدا على ذاته فهنا ايضا سبب انكشاف الذات ولوازم الذات
عند الذات هو الذات فهو المتعقل والتعقل والتغاير ايضا اعتبار والمعتبر فليس هنا
من لزوم التقرر شيء ولعلك لو تاملت تكاد ان تفهم هذا المراد من قوله لما
كان الاول يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته بعني كونه بريا عن المادة فانما بذاته
عقلا اي عاقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة
في الذات مقومة الى اخره لانه لما كان تعقل العلة مستلزما التعقل المعلول
استلزام الملتصق للملتصق كما اشرنا اليه سابقا فكان هو في الحقيقة تعقلا واحدا
يتأدى من الاول الى الثاني ونهى وكان تعقل الاول لذاته بذاته لا بصورة من ذاته
وكان تعقله لمعلوله انه ايضا تعقلا بذاته مظهرا اياها عند ذاته بافاضة الوجود
عليها لا بصورها الحاصلة منها في ذاته وايضا قال في الفصل التالي لهذا الفصل واجب
الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما
بعده ومنه وجوده فصرح بان حيثية تعقله لما بعده هو بعينه حيثية وجود
ما بعده منه حيث في قوله من حيث هو علة الى اخره لعليته لا لفعليته وقال في
الشفاء هو يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر صورها في جوهر او يتصور حقيقة

ذاته بصورها بل بفيض عنها صورها معقولة انتهى ونحن اطبقنا بين كلاميه كما علمت
والمحقق الدواني حمل كلامه في الاشارات على ما حمله عليه الشارح المحقق حيث قال
في بعض تعاليقه ما حاصله ان من الحكماء من ذهب الى ان علمه بغير ذاته بصور قائمة بذاته
تعالى وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح في الشفاء بنفيه ثم نقل
ما نقلناه من الشفاء ثم قال وكلام شارح الاشارات في شرحه وغيره يحمل على خلاف
كلام الشفاء في هذا الموضع ونقل ما نقله المصنف بقوله ثم اشار الى ما هو الحق عنده
وقال العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته يعني نفسه الناطقة المجردة الى آخره في
قوله لان نسبة الادراك الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو قال هذا
الفاضل واعلم ان مطلوب الشارح المحقق هنا ان علم الاول سبحانه لا يحصول
صورة منه بل يجوز ان يعلم الشئ بذات ذلك الشئ لا بحصول صورة غير حاله فيه
وابتدأ بمقدمات خطابية ظاهرية وهي تنتهي الى قوله اذا تقدم وهذا انتهى وعليك
ان تتامل في كلامه حق التامل حتى يظهر لك الحق من انه استوعب جميع
الاحتمالات العقلية في تعقل علم الواجب تعالى بذاته بما سوى ذاته على ما ذهب
الى كل منها ذاهب واظهر بطلان ما سوى ما ذهب اليه فظهر ان الحق منحصر فيما ذهب
اليه فمطلوبه هذا برهاني يقيني لا خطابي ظني كما توهم هذا الفاضل وكذا الحال في
قوله ثم عين المطلوب وفصل بان الله سبحانه علم ذاته بذاته وعلم المعلول الاول بذات
المعلول الاول وبحضوره وحصوله عنده وعلم سائر الموجودات بحصول صورها

في العقول



في العقول
وبهذا ايضا طريقي خطابي لا برهاني كانه بقي لفظا انتهى لان من اخذ الفطانة بيده
فقد حصل له اليقين بما هو مطلوب الشارح المحقق مما افاده في اثباته بوجه لا يتصور المزيد
عليه فهو ايضا في شئ مع الحكماء ثم قال واعلم ان لفظ الصورة المضافة يوهم الاثنينية
بين الذات والصورة ولو لم يكن في البين كان اولى واظهر بان يقال العاقل كما لا يحتاج
في ادراك ذاته الى صورة غير ذاته بل يعقل ذاته بذاته انتهى ولم يتفطن الى ما اشار
اليه الشارح المحقق بهذا القيد من اطلاق الصورة العلمية على الذات من حيث
كونها هي فلا يوهم ما ذكره هذا الفاضل فظهر لك ان ما قاله المحقق هو اولى واحرى
فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته لا بوصف من اوصافه فانهم
الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها اي بتلك الصورة هو اي ذلك الصادر
هو ذلك الصادر قال في تعليقته الفاضل حاصل مذهبه ان علمه بذاته و
بالمعلول الاول بلا صورة مغايرة وعلمه بالاشياء الاخر بصور منطبعة في المعلول
الاول وسائر الجواهر العقلية انتهى اعلم ان ما فوق الحركة الفلكية من الجوهر
العقلية كلها لازمة للعاقل الفاعل بواسطة وبلا واسطة غير منفكة عنه
تعالى فعلمه بها بذواتها بلا صور واشار اليه الشارح حيث قال فيما بعد
فالاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك
الجواهر والصور فما ذكره من حاصل مذهبه من حصر علمه الذي هو بلا صورة
في علمه بذاته وبذات معلوله الاول ليس على ما ينبغي واعجب من هذا انك تعقل ثنيا

بصورة تتصورها اى تستحصلها كما فى العلم الحصولى او تستحضرها كما فى العلم الحضورى
الفعلى للشئ بالحصول ايضا من قبيل حصول الشئ عند فاعله كما صرح به هذا الشارح
المحقق ويستقبله للمصنف فيه هذا فلا يرد ما ذكره فى الحاشية من قوله ولقائل
ان يقول شرط تعقل الشئ من غير حدوث صورة ان يكون ذلك الشئ ذات
العاقل وحالا من احوال الذات ذاته واحوال ذاته اقرب الاشياء اليه فلا يبعد ان
لا يحتاج فى تعقلها الى صورة زائدة عليها بخلاف الصورة المباينة له انتهى :
اذ المحذور هو عدم الغيبوبة وهو لا يختص باحوال الذاتية للشئ قال العلامة الفاضل
فى تفسير هذا الكلام لترويج ما اورده اى تصورة تولدها ابتداء او تستحضرها
بعد غيبوبتها عن المدرك انتهى ولا يخفى ما فيه من عدم الشمول فهى اى تلك
الصورة صادرة عنك عن ذاتك لا بانفرادك مطلقا بحيث لا مدخل فى صدورها
لما سوى ذاتك بل بمشاركة ما من غيرك من ذلك الشئ والمبدء الفائض عنه
العلوم والمعارف ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة المتصورة او المستحضرة
بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ اذ الصورة بها بتلك الصورة تعقلها تلك الصورة
ايضا بنفسها بنفس تلك الصورة من غير ان تتضاعف الصور فيك بان تحصل او
تستحضر من تلك الصورة صورة اخرى وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار وهذا معنى
قولهم ان العلم بالعلم نفس العلم بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك بان
تكون مرة عالما بذلك الشئ بواسطة صورته ومرة عالما بتلك الصورة بنفسها

وبتلك

وبتلك الصورة فقط من حيث انها مرة علم ومرة معلوم او على سبيل التركيب منك من
تلك الصورة فانك مرة عالم وانها علم وانك مرة ايضا عالم بالقياس الى نفس تلك الصورة
وانها معلوم وعلم ايضا باعتبار قال العلامة الفاضل فى شرح هذا المقام اى كان ذلك اعتبار
واحد هو علمك بذاتك فتضاعف وحصل لك اعتبار اخر هو علمك بصورة ذاتك
وقد اشرنا الى ان صورة الذات مجرد لفظ انتهى وقد اشرنا ايضا الى فائدته فحمل كلام الشارح
المحقق على انه تصور مطلوب به علم التفصيل بانه وقد علمت مما ذكرنا فى شرح كلامه انه تصوره
بعلمه بغيره كما ينادى به صريح لفظه مرة فى صدر البحث حيث قال انك تعقل شيئا
الخ ومرة فى اثنائه حيث قال بل كما تعقل ذلك الشئ بها الخ ولكن فى اذانه وقد ذكر
الفاضل المحشى فى ذيل كلامه هذا بقوله والحق تصوير ذلك فى علم الانسان بالصورة
الصادرة عنه عند ادراكه شيئا مغايرا وكان سوق التركيب ايضا يقتضى ذلك فالحق
ان يقال بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذلك الشئ وبتلك الصورة صح
مفاد كلام الشارح المحقق لا غير ولكنه لما توهم انه حمله واما له مخاطبا فى هذا المقام
ولم يكن ذلك فى موضعه فسلك طريق الانصاف معرضا عن الاعتساف واعترض عليه
بقوله تصوير ذلك فى علم الانسان الخ ثم حمل الفاضل التلميذ كلامه على فهمه وحقق و[illegible]
بعد ذلك فى اصلاح قوله او على سبيل التركيب لما فيه من تكرار وحج قال انه عطف
على تتضاعف بحسب المعنى اى يتضاعف اعتبارك او يتركب ولفظه او للتخيير
فى العبارة انتهى واذا كان حالك مع ما اى الشئ الذى يصدر عنك يعنى تلك الصورة

بمشاركة غيرك وهو ذلك الشيء وانما قيد بذلك لئلا يرد عليه ما اورده على الشيخ
من كون الشيء الواحد الشخصي فاعلا وقابلا معا لانه صرح بعيد هذا بانك محل
لتلك الصورة ايضا هذه الحال كما بيناه فانظر بحال العاقل مع ما اى الشيء الذي
تصدر عنه اى عن هذا العاقل لذاته من غير مداخلة غيره فيه في ذلك الصدور ولا
تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها اى تلك الصورة بان يمتنع
منك تعقلها الا بحلولها فيك فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول
فيك كالحضور عندك حصل التعقل اى تعقل تلك الصورة من غير حلول اى حلول
تلك الصورة فيك لان التعقل عبارة عن ادراك المعقول وهو على انحاء فعلى و
انفعالى والحلول هو الثانى دون الاول ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه
حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله هذا ما وعدنا ذكره في الرد على المصنف فيما
سبق من ايراده على المحقق فتذكره قال في الحاشية فيه تامل فان حصول الشيء لقابله
انما يكون بالحلول فيه والقيام به بخلاف حصوله لفاعله فانه لا معنى لحصوله لفاعله
الا صدوره عنه وتحققه عنده ولا شك ان حصوله على الوجه الاول اقرب الى
التعقل بلا صورة زائدة من حصوله على الوجه الثانى انتهى ويمكن ان يناقش فيه
بان يمكن ان يحل شيء في شيء مع عدم تعلق تعقله به بصورة كانت او بلا صورة
كاحوال الاجسام كلها فهى لا تعلمها بخلاف الحصول عند الفاعل ذى الشعور فانه
لا يمكن ان لا يتحقق تعقل هناك فالحلول لا يصلح وجه الاقربية الى التعقل

الحاصل

الحاصل بلا صورة فاذن المعلولات الذاتية الناشئة من ذات العلة بوسط او بغير وسط
قال تلميذه الفاضل اى التى لا واسطة بينها وبين فاعلها بوجه من الوجوه انتهى ولا
يخفى ما فيه من تخصيص بناء المطلوب من عموم علمه سبحانه للعاقل الفاعل لذاته اى
من غير مداخلة حصول صورة المعلول فيه في كونه فاعلا حاصلة له لذلك الفاعل
قال تلميذه الفاضل اى جاز ان يحصل له فان تلك المقدمات لا تفيد الا جواز ذلك
ولذلك تصدى لاثباته ثانيا بقوله واذ تقدم فالحيهنا بيان لكون المطلوب الذى هو
كونه عالما من غير حلول صورة فيه امرا ممكنا عند العقل والباقى تخصيص كيفية للمطلوب وبيانه
على التفصيل والاستدلال انتهى وقد عرفت ان ذلك تلك المقدمات تفيد وجوب
ذلك لكن لان يتضح المطلوب اوردها على وجه عام اجمالى شامل لعلم الانسان ايضا
ليرتفع استبعاده ويحصل له اليقين بذلك في الواجب بالطريق الاولى ولذا قال واذا كان حالك
مع ما يصدر عنك الخ ثم خص المطلوب بالذكر وبينه على وجه تفصيلى مفيد لزيادة
الايضاح والاتقان ونقل عنه تلميذه الفاضل حاشية قال قال في الحاشية علمه
بتلك الجواهر بوجودها وصدورها عنه وعلمه بما انطبع صورته فيها بحضور الصورة
المنطبعة فيها الى اخره ثم قال واعلم ان صور سائر الجواهر العقلية منطبعة في المعلول
الاول العقل الاول فعلم الاول بها بتلك الصور كالاشياء الاخر المرتسمة صورها
في الجواهر فالظاهر من مذهبه ان علمه تعالى بالجوهر الاول بوجوده وصدوره
عنه وبباقى الموجودات المعلولة بالصور المنطبعة اذ لا صعوبة للقول بمثل هذا

الا باعتبار الآلى الصادر الاول وان كان ظاهر عبارته اعنى قوله لما كانت الجواهر العقلية
الخ ناظرا الى ما ذكره قدس سره انتهى والحق انه لما دلت البراهين القطعية العقلية
على انه سبحانه واحد في ذاته من جميع الوجوه لا تعدد فيه اصلا وانه لا يجوز التغير
فيه لا في ذاته ولا في صفة من صفاته الكمالية وان ذاته نائب عن صفاته وانه
لا يجوز ان يكون محلا للحوادث المتغيرة وانه عالم بجميع معلولاته مجردها وماديها
فقد دلت على ان علمه بمعلولاته المجردة الغير المتغيرة هو وجودها وصدورها
عنه تعالى لا حصول صورها في ذاته لئلا يلزم الكثرة في ذاته وكونه سبحانه فاعلا
وقابلا معا وبمعلولاته الحادثة المتغيرة المادية هو صورها الحاصلة في تلك الجواهر
المجردة العقلية لئلا يلزم كونه مع ما مر ومع تغيره في صفته الكمالية محلا للحوادث
المتغيرة فعلم ان الاصل في علمه سبحانه والاسلم هو القول بانه عين وجود ات
معلولاته والقول بانه صور مرتسمة منطبعة من البعض في البعض الاخر انما هو عن
مانع وضرورة على انه ايضا يرجع الى وجود المعلول وحضوره عند ذاته ولا ضرورة
مست الى هذا في الجواهر العقلية كما يتضح مما ذكرنا فكن منه على احكام هذا
المذهب ومدلول كلامه منطوقا مفاد الاعتبار من غير ان يحل فيه في ذلك الفاعل فهو
اي هذا العاقل عاقل اياها تلك المعلولات من غير ان تكون هي اي المعلولات
حالة فيه في العاقل الفاعل واذا تقدم هذا التحقيق فاقول قد علمت ان الاول عاقل
لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الخارجي عقله بذاته وذاته

واحد

واحد في الخارج ولا تغاير الا في اعتبار المعتبرين فاعتبروه تارة عالما وتارة معلوما
من جهتين كما مر مفصلا وحكمت بان عقله اي تعقل الاول تعالى لذاته علة لتعقله
لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا
في الوجود الخارجي من غير تغاير بينهما فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول و
عقل الاول له شيئا واحدا في الوجود الخارجي لانه لما كان الاول الواجب علة لمعلوله الاول
وعلمه بذاته علة لعلمه بمعلوله الاول والمثبت بالبرهان ان علمه بذاته عين ذاته
فيكون ذاته بعينها علة لعلمه بمعلوله الاول باعتبار فيكون هذا المعلول عين علمه
به ايضا باعتبار ما لان اتحاد العلة بالذات يستلزم اتحاد المعلول بالذات ايضا
من غير تغاير خارجي بين المعلول الاول وبين علم الاول به من غير تغاير يقتضي ذلك
التغاير كون احدهما من المعلولين اي كون المعلول الاول مباين الذات غير مجامع
للاول المبدء وكون الثاني اي كون الثاني من المعلولين وهو علم المبدء الاول بالمعلول
الاول متقررا حاصلا فيه المبدء الاول مجامعا له غير مباين الذات معه وقد استبان
من شرح هذا المقال بحمد الله اندفاع ما اورده السيد الشريف في حاشيته على هذا
الشرح قال القائل ان يقول لم لا يجوز ثم صدور الذوات المتغايرة عن علة واحدة باعتبا
مختلفة كما قلتم في صدور فلك وعقل عن ذات فوقه باعتبار وجوبه عن مبدئه
وامكانه وغير ذلك فلم لا يكون هيهنا ايضا كذلك فلا يلزم تغاير المعلولين باعتبار
انتهى وتوضيحه ان حاصل كلام الشارح المحقق رحمه الله هو انه لا يثبت عند

العقل ان لا يصدر عن الواحد الا الواحد وليس الا الذات الواحدة التي هي علة للعقل
الاول وهي بعينها علة العلم بالمعلول الاول وليس من العلم ههنا الا مجرد اسم عند التحقيق
بحيث لو لم يعتبره لم يكن في نفس الامر امر سوى الذات يطلق باعتباره هذا الاسم
فيلزم ان يكون المعلول الاول والعلم المتعلق به من الاول ايضا واحدا لا يتعدد ههنا
امر ايضا الا في مجرد الاعتبار بخلاف العقل الاول فان فيه مع قطع النظر عن الاعتبار
امرا في نفس الامر هو الامكان وامرا هو الوجوب بالغير سوى ذاته بحيث للعقل ان يجعله
الجهات امكان ووجوب غيري فالفرق واضح وقد نقل المصنف هذا الاعتراض
عن صاحب المحاكمات ونحن نجيب عنه هذا الجواب بتقرير آخر على ما سيأتي وكما
حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين ايضا كذلك
اي ليس ههنا ذات موجودة وعقل متعلق بالذات موجود آخر ايضا بل ذات صرفة
يعتبرها العقل باعتبار ثانيا مناسب متعلق بعين الذات فاطلاق لفظ العلم والعقل
على الذات ليس الا باعتبار عين الذات البحت التي هي محض صدق العالم عليها ايضا الا
زائد عليها كما في غيرها وليس نسبة الوجوب بالغير والامكان الذي هو الاحتياج
الى الغير الثابت للعقل الاول بالنسبة اليه على هذا النهج لان لهما منشأ انتزاع في
ذات العقل سوى ذات العقل فمنشأ انتزاع الامكان عدم اقتضائه شيئا من الوجود و
العدم يعني كونه بحيث لا يقتضي منهما امرا من لوازمه تساوي نسبتهما اليه ومنشأ
الوجوب هو كونه بحيث يمتنع عليه العدم نظرا الى علته وفي الاول ليس في ذاته

منشأ

منشأ انتزاع العلم سوى ذاته المقدس وحاصل الفرق ان العلة هناك هو الذات ليس
الا وههنا هي الذات المأخوذة مرة مع وصف الامكان ومرة مع وصف الوجوب بالغير فالعلة
في الاول واحدة حقيقة متعددة اعتبارا وفي الثاني متعددة حقيقة وان كان الكل
المأخوذ منها من الوجوب والامكان اعتباريا وبالجملة انه لو جعل اعتبارية التغاير بين
العلتين مستلزما لاعتباريته بين المعلولين بل مراده ان اتحاد العلتين المتغايرين
اعتبارا حقيقة يستلزم اتحاد المعلولين المتغايرين اعتبارا ايضا حقيقة فاذا علمت
هذا فلا يذهب عليك الايراد الذي نقله عن صاحب المحاكمات في الحاشية حيث
قال وقال صاحب المحاكمات لما استحصل الشارح ظن المتكلم بمطلوبه بالمقدمات
الخطابية السابقة برهن على المطلوب بانه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته
وثبت ان ذاته علة المعلول وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه
المقدمات ان حصول المعلول نفس تعقله فانه لما كان العلتان متحدتين يلزم ان يكون
المعلولان متحدين لا محالة وكما ان تغاير العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير
المعلولين ولقائل ان يقول لا نسلم انه اذا كان التغاير بين العلتين اعتباريا يلزم ان
يكون التغاير بين المعلولين ايضا كذلك الا ترى ان العقل الاول باعتبارات ثلثة
صار علة المعلولات الثلثة العقل والنفس والفلك ولا شك ان تلك المعلولات غير متحدة
بالذات فتأمل انتهى لانه لا يدعي استلزام اعتبارية تغاير العلتين اعتبارية تغاير
المعلولين بل يدعي ان اتحاد العلتين حقيقة يوجب اتحاد المعلولين كذلك

ولا اثر للتغاير بينهما في الاعتبار على انه في مادة النقض يكون العلتان متغايرتين
حقيقة كما مر ويمكن ان يكون امره بالتامل اشارة الى هذا المعنى فتامل فان وجود المعلول
الاول بل ايجاده هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج في تعقله الى صورة مستانفة تحل
ذات الاول تعالى عن ذلك وانت تعلم مما اشرنا اليه سابقا انه تفصيل لما اجمله الشيخ قال منه
الفاضل وما يتفرع على المقدمات هو كون المعلول الاول معلوما له سبحانه بنفسه لا بصورة
زائدة ثم لما وجب ان يكون لما اتصف بوصف المعلومية من حصول ووجود ما وليس
في العقل فهو الخارج ثبت بوجوده وحصوله الخارجي حاضر عنده فحصوله في الخارج
وحصوله له سبحانه بتعقله واحد فثبت ان وجود المعلول الاول نفسه تعقله
سبحانه اياه انتهى هذا كما ذكره ثم قال وحيث كان المطلوب تغاير التعقل وتشخصه
كان الحق ان يقال فتعقل الاول اياه نفس وجوده انتهى وانت تعلم ان المطلوب
ههنا تعيين الموضوع الذي يصدق عليه مفهوم التعقل ويحمل لا تعيين مفهوم
التعقل لانه متعين انه له سبحانه تعقلا الا ان الكلام في انه ما هو فالحق ما عبر كما
فعله الشارح العلامة لا تقديم المفهوم المحمول عليه المعبر عنه مرة بالتعقل ومرة
بالادراك ومرة بالعلم ثم قال ثم انه لما كان كل شيء معلولا له سبحانه بغير واسطة و
بواسطة فنقول هذا الدليل يقتضي ان يكون علمه سبحانه بجميع الموجودات نفس
وجودها فان الاول سبحانه مع المعلول الاول علة للمعلول الثاني وعلمه سبحانه
بذاته وبالمعلول الاول علة للعلم بالمعلول الثاني وكما انه لا تغاير بين العلتين الا بما

بين المعلولين وهلم جرا الى المعلول الاخير انتهى وانت تعلم ان الكلام في العلة التامة
للوجود وهو قد يكون تامة ايضا كالمبدا الاول تعالى بالقياس الى الصادر الاول وقد
لا يكون كما فيما سواه فانه يحتاج الى شرائط يتوقف تاثيره عليها فالمجموع الذي اخترعه
من حيث انه مجموع لا يصلح للفاعلية لكونه ماهية اعتبارية غير موجودة في الخارج وان اعتبر
الاول فاعلا والمعلول الاول من شرائط تاثيره فهو خلاف ما ثبت بالبرهان عندهم
من كون المعلول الاول جاعلا للثاني ولا يصل تاثير الاول اليه لانه بعيد والعكس
المحض واعتبار كل منهما فاعلا مستقلا المحض من العكس على انه لما تعقل الاول ذاته
كما هو فقد تعقل لوازم ذاته من معلولاته بالغا ما بلغ والحاصل لا يحصل ثانيا ولهذا
قال الشيخ الرئيس في الشفاء هو يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر صورها في
جوهر او يتصور حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة كما نقلناه فيما
ثم لما كانت الجواهر العقلية اي الجواهر التي هي عقول مجردة تعقل ما ليس معلولا لها
اي لتلك الجواهر العقلية بحصول صورة فيها اي في تلك الجواهر وهي اي تلك الجواهر
تعقل الاول الواجب ذاته بالكنه ليتضح قوله ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت
صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود في نفسها حاصلة فيها
اي في تلك الجواهر العقلية اذ المعلول بوسط كان او بغير وسط معلول لذاته سبحانه
وحيث يقتضي امتناع العلم بكنه الواجب كما هو المشهور بعلم الاذهان الثاقبة والاول
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها اي غير تلك الجواهر والصور

بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه الوجود في نفس الامر
فاذا اى فحين ما علمت من التحقيق الذى ذكرناه علمت ان لا يعزب عنه اى عن علمه تعالى
مثقال ذرة اى عِلةٍ لا في الارض ولا في السماء بل لا في الوجود من غير لزوم محال من المحالات
المذكورة انفا انتهى كلامه اى كلام الشارح المحقق نصير الملة والدين الطوسى
قال الشيخ الرئيس في اجوبة اسولة جمال الدين البحرانى وادراك الاول تعالى لما لذاته
فيكون بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد الا
بالاعتبارات واما المعلولات القريبة منه فيكون باعيان ذوات تلك المعلولات
اذ لا يتصور هناك عدم حضور اصلا ويتحد هناك المدركات والادراكات
ولا يتعدد الا بالاعتبار ويغايرهما المدرك واما المعلولات البعيدة كالماديات
والمعدومات التى من شانها امكان ان توجد في وقت او تتعلق بوجود فيكون بارتسام
صورها المعقولة في المعلولات القريبة التى هى المدركات لها اولا وبالذات وكذا
الى ان ينتهى الى ادراك المحسوسات بارتسامها في الات مدركها وذلك لان الحضور
في الحاضر حاضر والمدرك للحاضر مدرك لما يحضر معه فاذا لا يعزب عن علمه تعالى
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر ويكون ذوات معلولاته
مرتسمة بجميع الصور وهى التى يعبر عنها تارة بالكتاب المبين وتارة باللوح المحفوظ
ويسمونها الحكماء بالعقول الفعالة ولا يلزم شئ من المحالات المذكورة انتهى فما ذكره
الشارح المحقق هو ما ذكره الشيخ بعينه والمصنف قدس سره لما يطلع عليه

حصل

حصل مما هو الحق عند الشارح وقال المعلم الثانى ابو نصر في تعليقاته كون المبدء مبدء
وعلمه بانه مبدء هو نفس وجود هذه الصور عنه فوجود هذه الصور هو علمه بانه
مبدء لها وكونها موجودة موجود عنه هذه الصور هو علمه بانه مبدء لوجودها عنه
وليس يحتاج الى علم آخر يعلم به انه مبدء لوجودها عنه ونحن نعقل الاول ونعقل انه
مبدء للاشياء على نحو آخر وليس هو الاول بعينه كما انه يعقل لذاته ويعقل انه مبدء لما
عنه والصور عنه هو بعينه وجودها فاذن معلومنا من الاول مخالف لمعلومه فليس
لمعلومنا منه الا وجود في الذهن ومعلومه من ذاته ومن الصور هو نفس وجودها
فالموجودات معقولات له وهى خارجة عن ذاته لان ذاته مبدء لها فهو العاقل والمعقول
فلا يصح هذا الحكم فيما سواه فان ما سواه يعقل ما هو خارج عن ذاته على انه يحصل في
ذاته وهو لا يعقل الاشياء على انها تحصل في ذاته بل على انها تصدر عن ذاته وذاته سبب
لها فاساطين الحكمة اتفقوا على هذا واورد عليه بعض شارحى فصوص الحكم ان تلك
الجواهر العقلية لكونها ممكنة حادثة مسبوقة بالعدم الذاتى اى عند الحكماء
فهو الزام عليهم واراد بالعدم الذاتى العدم السابق على ذوات تلك الجواهر في مرتبة
ذات العلة وحق العبارة ان يقول لكونها ممكنة حادثة بالذات قال تلميذه الفاضل
قوله حادثة خبر ان اى حادثة بالحدوث الذاتى ومعلومة قبل وجودها قبلية بحسب
المرتبة والسابق لا يكون عين المسبوق مطلقا انتهى ولا شك ان مدعى شارح الفصوص
هو اثبات مغايرة علمه سبحانه بتلك الجواهر لوجودها بدليل سبقة العلم على وجودها

الحاصل في مرتبة علمها بالذات لعدم قدمها وحدوثها الناشي من امكانها والملازم
لهذه السابقة ان يكون خبر ان قوله معلومة للحق قبل وجودها الا ما ذكره كما يظهر بادني
تامل معلومة للحق سبحانه قبل وجودها فكيف يكون علم الاول سبحانه بها عين وجودها ثم
ان قولوا الاسبقية ههنا للعدم على الوجود سبقة زمانية حتى يقال انها معلو[مة]
له سبحانه في زمان ما مع عدمها فيه والسبقة الذاتية اعتبار عقلي بسبب لزوم انتفاء
اضافة العالمية عنه تعالى بالقياس اليها في مرتبة من المراتب العقلية ولا نقص
فيه لانها في تلك المرتبة لا شيء محض لا حقيقة لها ولا اعتبار وانتفاء العلم عن
اللاشيء الصرف ليس بنقص كما قيل مثل هذا في عدم علمه تعالى بالممتنع قال المحقق
جلال الدين محمد الدواني قدس سره في شرح رباعيات محصل آن است
كه علم خواه علم واجب وخواه علم ممكن متعلق بمعدوم مطلق نميشود وتفصيلي كرده
شيخ محي الدين است در تعلق علم بمستحيل بعينه همان است كه شيخ الفلا[سفه]
در كتاب شفا آورده انتهى وكما لا نقص عند الصوفية ايضا في القول بانتفاء جميع
الصفات مع قولهم بثبوتها في مرتبة الاحدية كما مر منه وايضا يبطل بذلك
العناية المفسرة عند الحكماء بالعلم الازلي الفعلي اي الذي هو منشأ للفعل من
جملته اعطاء الوجود المتعلق بالكليات كليا وبالجزئيات جزئيا السابق على وجود
الاشياء قال تلميذه الفاضل اي بحسب المرتبة انتهى قال الشيخ الرئيس ابو علي بن
سينا في الاشارات لا تجدن اذا طلبت مخلصا الآن تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم

السابق

السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله
معقولا فيضانه وذلك هو العناية انتهى ولو تاملت فيه بعد علمك بانه قد اثبت الشيخ
في هذا الكتاب بالبرهان ان علمه تعالى بالاشياء هو ايجاده لها ليهديك الى ان معنى
تمثل الاشياء في علمه السابق وتعلق علمه بها هو انه بعلمه الازلي الذي هو عين ذاته
عبر ذاته على ذاته يظهرها عنده كل واحد منها في وقته اللائق به فالسابق في كلام [الشيخ]
صفة للعلم الذي هو ذاته السابق على جميع الاشياء والاشتباه قد وقع من جعله
صفة للتمثل فوقع المشتبه فيما وقع وهذا اجمال وتفصيله ان الموجودات تنقسم
بضرب من الانقسام الى الاشياء التي هي فوق سلسلة الزمان متعال عنها غير داخل
تحت حيطتها كالمبادي العالية من العقول المجردة والنفوس الفلكية مع طبائع
الافلاك وغيرها من الطبائع الكلية العنصرية والى التي هي تحت حيطتها داخلة
مقيدة بتلك السلسلة كالحوادث اليومية من المواليد الثلث فالاشياء التي
تكون من القسم الاول فلا يتصور سبقة تمثلها في علم الاول الذي هو ظهورها بها ابدا
عند ذاته على وجودها الممتنع الانفكاك عن ذاته لانه كلما تحقق ذات الاول الواجب
فانها متحققة معه وكلما كانت متحققة معه فظهرت عنده فلا معنى لسبق
التمثل على الوجود ههنا فلا يجري فيها العناية واما التي تكون من القسم الثاني
فجريان العناية فيها ان الزمان مع ما في حيطة سلسلة شيء واحد ممتد من
الازل الى الابد حاضر لدى المتعالي عن تلك السلسلة الفائق عليها كل منها

في جزء من تلك السلسلة اللائق وقوعه فيه بحسب استعداده الحاصل في مادّة
المقتضية لوقوعه في ذلك الجزء فالعناية الالهية ههنا وقوع كل من تلك الحوا
الزمانيات في موضعه ووقته اللائق به الخاص بحاضر عنده بحيث غير غائب
عنه والغيبة والحضور فانهما لا يكونان الا بالقياس الى المتقيد في تلك السلسلة
بحسب المحاذاة وعدم المحاذاة بالنسبة اليه فما يقع محاذيا له في تلك السلسلة
فهو حاضر لديه وما لا يقع على محاذاته لوقوعه في احد طرفي الجزء المحاذي فهو
غائب عنه فيقع الحكم منه عليه بالغيبوبة والعدم والآتي بلا ملاحظة جملة السلسلة
بعلمه المحيط المستمر الذي دفعة واحدة من الازل الى الابد فلا عدم لتلك الحوادث
عنده سابق على وجودها وليس عنده ماض ولا حال ولا استقبال بل الماضي والحال
والاستقبال عندنا المحبوسين في مطمورة الزمان فليس عند ربك صباح ولا مسا
وهذا معنى ما نقل عن اساطين الحكمة من ان نسبة الثابت الى الثابت هو الدهر
ونسبة الثابت الى المتغير هو السرمد ونسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ثم قال
العلامة الدواني في بعض تعاليقه ان معنى عدم الحادث ليس هو العدم الحقيقي
بمعنى ارتفاع المهية في الخارج بل الاضافي وهو عدم شيء عن شيء آخر كما بعد
الشيء المبصر عن بصر فيقال لذلك الشيء انه عدم عن الحس وهذا على الحقيقة
تغير وانتقال وانما يقال له عدم على طريق المجاز وتصورات هذه المعاني دقيقة
ثم قال وتقديرات مثله في المثل الافلاطونية انتهى فاستبان منه انه اذا لم يكن عدم

حقيقة

حقيقة فلم يكن ههنا وجود مسبوق بالعدم فليس معنى العناية ما فهمه المصنف من تفسيره
بل معناه هو ما حملناه اليه فاستفهم وايضا يلزم احتياج ذاته سبحانه في اشرف صفاته يعني
صفة العلم الى ما هو غيره صادر عنه وانت تعلم ان ذاته سبحانه باعتبار كونه سببا
لانكشاف الاشياء عنده ذاته كالصفة الزائدة على غيره عند ذلك الغير فيقدر علمائها
فاحتياجه في ذلك الاعتبار ليس بنقص كما في سائر الصفات الاضافية كالخالقية والرازقية
والا فيلزم ان لا يكون له صفات اضافية اصلا وايضا فالاحتياج لو ثبت ههنا فانما
هو في جانب المعلوم الى ما هو من شرائط صيرورته مستعدا للمعلومية لا للعالم كما ان مهية
الممكن لا تصير صالحة لتعلق القدرة عليها الا بشرط اتصافها بكونها متساوية النسبة
الى طرفي الوجود والعدم حتى انه لو صارت ممتنعة لغيرها لصار تعلق القدرة بها
ايضا ممتنعا وذلك لا يثبت احتياجا وعجزا في جانب القادر فكذا ههنا لانه لما كانت
تلك الامور مادية في حد ذاتها ومن خواص الماديات انها لا تدرك الا بتخاصيصها الا بواسطة
الحواس الجسمانية والاول تعالى وتقدس فهو مقدس عن الحواس والآلات الادراكية
فانها ما لم تتجرد عن الغواشي المادية تصير وجوداتها ماهيات كلية عقلية بحصولها
عند الجواهر العقلية لا تصير صالحة لان يتعلق بها علم الاول المقدس الذي هو غير
المتغير لا في ذاته ولا في صفته اي لا تصير مستعدة لحصولها عند ذلك الذات حصول
المعقول عند العاقل فذلك لا يعد من احتياج الاول تعالى وقد استبان منه وجه
دفع ما ذكره في الحاشية حيث قال الوجود ليس الا ذات الاول سبحانه وتلك الجواهر

وما انطبع صورة فيها فعلمه سبحانه بذاته عين ذاته وعلمه بتلك الجواهر وجودها
وصدورها عنه بما انطبع صورة فيها بحصول الصور المنطبعة فيها الحاضرة عندها
فانها حاضرة عند الله سبحانه والحاضر عند الحاضر حاضر ولا يخفى انه لما كان
كل ما عدا الاول معلولا له وعلمه معلولا له وجودها عنه وصدورها عنه فاى
حاجة الى توسط الصور المنطبعة فى تلك الجواهر فى اعتبار علمه سبحانه بسائر الموجودات
نعم يحتاج اليه فى اعتبار علمه بالمعدومات لا غير انتهى ثم وجه الدفع ان الاظهر ان الفاضل
معنى قوله وعلمه معلول لانه الى آخره انه بمقتضى دليله كما ذكرنا والا فهو لم يتبع ذلك
الا فى المعلول الاول فلا تغفل عن المقصود انتهى وهو بعيد فى غفلة عنه لانه لو لم يتبع
ما يقتضيه دليله فلم يكن الدليل مطابقا والمطابقة لازمة والحق ان من سقط
عن نفسه علم ان الذى يبدع الاشياء واوجدها من العدم الى الوجود حق العبارة ان
يقول اخرجها اذ لا محصل للايجاد الى الوجود ثم ان ايجاد شئ لا عن شئ محال كيف لا والمعدوم
الصرف لا يتعلق به قدرة قادر وهو بديهى لا يصلح منه النزاع فما معنى الاخراج
من العدم الى الوجود وايضا لما كان حقيقة الاشياء عنده هو الوجود والوجود موجود
غير معدوم قطعا فما معنى عدم الاشياء ثم جعلها موجودة تامل سواء كان العدم
زمانيا او غير زمانى بان يكون ذاته تعلم تلك الاشياء بحقائقها وصورها اللازمة
لها الذهنية اى الحاصلة فى ذهننا والخارجية قبل ايجاده اياها والا لا يمكن اعطاء
الوجود لها لان العلم بها غير وجودها فيها اما اولا فلانه كيف يتعقل لاجلها صورا خارجية وانها مختصة

والصور

والصور الخارجية هى الحاصلة فى الخارج والا يلزم ان يكون كل صورة ذهنية مختصة فى الخارج
وان لم يكن لمطابق منه فان قلت قد تنتزع منه باعتبار ما يؤول اليه قلت لا وجه له
فان ما فى المبادى العالية كلية وما يحصل فى الخارج جزئية لا تدرك الا بالحواس واما ثانيا
انه يلزم ان يكون للمعدوم ثبوت منفك عن الوجود على ما هو رأى المعتزلة وان قيل بثبوتها
فى علمه تعالى حتى لا يلزم القول بثبوت المعدوم فيرد ان ثبوت الماهيات فى علمه سبحانه
ليس الا وجودها فيه وكل وجود على زعمه مسبوق بعلم فيلزم التسلسل وايضا اما
ان يخرج ذلك الوجود العلمى من ظرف العلم الى ظرف الخارج بعينه لا يصح ان يقال انه يعلم
ثم يوجد فيلزم ان لا يكون بعد الوجود معلوما له تعالى واما ان يخرج بل يحصل مع وجوده
فى العلم مرة اخرى موجودا فى الخارج فيلزم ان يكون الشئ الواحد الشخصى بعينه متحققا
معا فى الظرفين المتباينين المتغايرين وايضا يلزم ان يعلمه مرتين فيلزم اجتماع
المثلين ولتحقق ان الحاصل من الماهيات فى الذهن هو شبحها ومثالها لا حقائقها
مجردة عن اللوازم الخارجية كما ذهب اليه المتأخرون من الحكماء على انه ايضا
يرجع الى الاول كما صرح به المحقق الدوانى فليس هيهنا شئ واحد بعينه حاصلا فى
الموطنين معا على ان ما نحن فيه والثالث ان وجودها العلمى ايضا مستند الى الذات
فيلزم بناء على مذهبه ان يعلمها الواجب قبل علمه اياها فافهم والرابع ان صور الاشياء
ان كانت حاصلة فى ذات الواجب قائمة به فيرد عليه ايضا ما اورده الشارح الاول ثانيا
على كلام الاشارات على ما نقله المصنف فيما مر وان كان علمه سبحانه عليها بطريق آخر

ظلبه بيانه والخامس ان الصور العلمية الواجبية الموجودة في علم الواجب اما قديمة
بالذات غير مجعولة بجعل جاعل فيلزم تعدد القدما، واما حادثة مجعولة فيلزم قدم
الحوادث لقدم معلوماته تعالى والا فيلزم ان لا يكون تعالى عالما بها في الازل فيلزم القول
بعدم الحوادث لا بتال الاتصاف الشئ بالقدم والحدوث انما هو بحسب الوجود الخارجي
لا بحسب الوجود العلمي لانا نقول كل موجود علميا كان او عينيا فهو لا يخ اما ان يكون مسبوقا
بعدم ام لا فالاول حدوث والثاني قدم وهو ظاهر والسادس انا
ان يعلمها قبل وجودها بانها غير موجودة سيوجد او لا يعلمها كذلك والثاني منتف
للزوم الجهل بالواقع والاول اما ان يتغير بعد وجودها بانها صارت موجودة بعد
ان كانت معدومة ام لا يتغير والثاني منتف لما نقول في الثاني والاول يستلزم
التغير في علمه سبحانه والسابع انه يلزم القول بكونه سبحانه محلا للامور المتكثرة
واجاب عنه بقوله والقول باستحالة ان يكون ذاته وعلمه الذي هو عين ذاته
محلا للامور المتكثرة انما يصح ذلك القول اذا كانت تلك الامور المتكثرة غيره تم
من حيث الوجود والحقيقة كما عند المحجوبين عن الحق يعني به ما سوى الصوفية وذات
تعالى انه ليس اشارة في كلام النبوة عليه السلام الى مثل ما يقول به الصوفية فما
ظنه به عليه السلام واما اذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة يعني بها
الوجود ايضا لان حقيقة كل شئ عنده وغيره باعتبار التقيد والتعين فلا يلزم ذلك
ولكنه يلزم ان يكون الشئ الواحد العيني اشياء متعددة عينية لان التعين الله

اعترف

اعترف بكونه غير حقيقة الوجود ليس لعنادا محضا والا فلا اعتبار به بل يصير قريبا
من مذهب السوفسطائية القائلين بان الموجودات العينية اوهام وخيالات لا حقيقة
لها اصلا او على كونه في نفسه شيئا سوى الوجود فيلزم ما ذكرناه وايضا يلزم ان يكون
في الوجود موجود سوى حقيقة الوجود فهو مبطل لما هو بصدد اثباته فهو ايضا في حجاب
من ذلك بعد وايضا تعين كل امر من تلك الامور الذي هو يتميز به عما عداه بما هو فيما
هو مع اتحاد الحقيقة وما سواها في صرف على مذهبه وفي الحقيقة ليس حالا ولا محلا
بل شئ واحد يظهر بالمحلية تارة وبالحالية اخرى كيف يرحض من نفسه القول بكون
شئ واحد حالا ومحلا معا في الواقع مع كون الحالية والمحلية متضائفان فافهم قال
تلميذه الفاضل يعني ان السر في عدم استحالة الحلول ح ان ليس حالية ومحلية بل
حقيقة واحدة موجودة وجودا حقيقيا يرى حالا ومحلا او جوهرا او عرضا مجردا او ماديا
رؤية محضا وخيالا صرفا وهي حقيقتها انتهى وهذا قول سوفسطائي يلزم ان يكون
النبوات والشرائع خيالات لا حقائق لها ولا يقول به وبامثاله الا من له ميل عنها
والعجب ان الرتق والحبل العبارية وخيال صرف فخيال الحيل وبروخيا لا محضا بل التلبيه
مع الاستاد وما يقولان به ايضا خيالات فلا عبرة بها على زعمهما زيادة تحقيق اذا علم
الاول سبحانه على ما انطبق عليه المتالهون الاشراقية لا يعبا بهم ذاته بذاته على ما ذهب
اليه الحكيم فهو باعتبار انه يعلم على نباء المعلوم ويعلم على نباء المجهول يكون عالما على الاول
ومعلوما على الثاني وباعتبار انه يعلم بذاته لذاته لا بصورة زائدة عليه على تشخصه

كما في علمنا فانه صفة زائدة على ذواتنا يكون علما اذ العلم هو ما يكون سببا لانكشاف الشيء وهو
سبحانه نور تام قائم بذاته ينكشف لذاته ولغيره فانه عند ذاته فهنا الرائي في علمه سبحانه
بذاته امور ثلثة العالم والمعلوم والعلم لا تمايز بينها الا بحسب الاعتبار فباعتبار الانكشاف
عنده يكون عالما وباعتبار انه ينكشف يكون معلوما وباعتبار انه سبب في ذلك الانكشاف
يكون علما واذا اعتبر كون ذاته سببا لظهوره على نفسه لحيثية النورية هذا لكونه
من مصطلحات الاشراق غير مناسب للمقام لان اطلاق النور عليه سبحانه لم ينقل
الصوفية لانهم يذهبون الى انه تعالى وجود مطلق كما مر في المتن والوجود ليس بظهور
والنور عند الاشراق ظهور فالوجود ليس بنور واذا اعتبر كونه واجدا للمعلوم بمعنى ذاته
تعالى غير فاقد شاهد اياه غير غائب عنه كل ذلك راجع الى الظهور المذكور لعند الملك
فلا تعدد ههنا معنويا حتى يتعدد بذلك اعتبارات للمدرك على ما يدل عليه سياق
كلامه بل منطوقه تعتبر نسبة الوجود والشهود والواحدية والموجودية والشاهدية
والمشهودية ولا شك ان علمه سبحانه بذاته وبهذه الاعتبارات ليس ههنا الاعتبارات
بل عبارات كما يظهر بادنى تامل التي هي صفاته الاعتبارية التي لا تغاير ذاته تعالى الا
في الاعتبار لا يحتاج الى صورة زائدة عليه اي على ذاته ثم انه لا يخلو اما ان يعلمها بوصف
الاعتبارية ام لا الثاني ممتنع على فرضه والاول يستلزم الاحتياج الى صورة زائدة
على الذات والا يلزم ان لا يعلمها لانها لاعتباريتها ليست من اللوازم الخارجية
للذات ليعلمها كما هو مذهب الصوفية وسياتي هذا وكذلك علمه بماهيات

الاشياء

الاشياء وهوياتها فان ماهيات الاشياء وهوياتها ليست عبارة الا عن الذات
متلبسة بامثال هذه الاعتبارات المذكورة المنتشئة التعقل بعضها عن بعض جماد
وزادى على وجه كلي او جزئي فتعددها ليس الا في التعقل والاعتبار ولذا قال امام
كان الله ولم يكن معه شيء والان كما كان قال في الحاشية لا بمعنى انه يحدث في تعقل
الحق تعالى الله عما لا يليق به كما يدل عليه قول المنتشئة التعقل بعضها من بعض بل
بمعنى تاخر الرتبة من البعض وكلها تعقلات ازلية ابدية على وتيرة واحدة انتهى
وانت تعلم ان التاخر ان كان رتبة فيلزمه الحدوث الذي هو كون الشيء بعد ما لم يكن
ولذا قيل المتاخر في الرتبة انه حادث بالذات كالصادر الاول فيلزم حدوثات
في تعقله الا انفعالي لان تعقله سبحانه لما الممكن فعليا كما هو مذهب الصوفية فيكون
انفعاليا الا لاعتضادهما وفيه مفاسد قد نشير اليها فيما ياتي وايضا فيه نعلم
العالم وان هذه الاعتبارات اما انها ليست الا اعتبارات صرفة عندهم ما شمت
رائحة من الوجود في نفسها بحيث لو لم تعتبر لم تكن فلا اعتبار كيف وانه خلاف
المشاهدة بل قول سوفسطائي واما انها عندهم في نفسها متلبسة بنحو من انحاء الوجود
فليكن كل موجود صادرا من الوجود الاول يلزم كونه تعالى فاعلا ومنفعلا معا
فليس هذا الا كرا على ما فر منه ويلزم ايضا انه تعالى يكون محلا للكثرة بل يلزم ايضا
تغيره في صفاته ويلزم ايضا كونه محلا للحوادث وايضا لما كان الوجود عندهم مسبوقا
بالعلم فيكون تلبس الوجود الاول في الخارج بالماهيات مسبوقا بعلمه ولها في العلم ايضا

وجود فيقتضي تلبسا آخر بها مسبوقا بعلم آخر وهكذا فيتسلسل وايضا هذا خلاف ما
يدعيه من انه لا موجود سواه وغير ذلك من تلوث ذاته المقدس وتلبسه بالاشياء
الدنية الفاسدة كما صرح به امامه في تسبيحه فسبحان من اظهر الاشياء وهو عينها
فلا يحتاج في العلم بها الى صورة زائدة فلا فصل هناك ولا قبول وقد عرفت لزومه ولا حال
ولا محل وفقد الزيادة عليه ولا الاحتياج في شيء من كمالاته الى ما هو غيره وصادر عنه
وقد عرفت وجه دفعه في تسبيحه تعالى بما سبحه به من قوله تعالى الله عما يقولون
الظالمون علوا كبيرا في ان علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الاشياء قالت الحكماء يعلم جميع
الاشياء بسبب علمه بذاته اما علمه بذاته فلانه معقول الذات قائمها فهو مقوم بري
عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد برهن الشيخ في النمط
الثالث من كتاب الاشارات على ان كل ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته هذا على طريقة
المشائين واما على طريقة الاشراقيين فهو نور مجرد قائم بذاته وكل شيء هذا شانه
فهو عالم بذاته وبغيره ذاته بذاته لان معنى الادراك حضور المدرك عند الذات المجردة
القيوم القائم بذاته غير مستند الوجود لغيره والشيء حاضر عند ذاته غير محجب عنها
لانه يعلم ذاته التي هي مبدأ تفاصيل الاشياء كما اثبتناه فيكون عنده امر بسيط واحد
هو مبدأ العلم بتفاصيل الاشياء وهو اي هذا الامر البسيط علمه تعالى بذاته فكما ان
سبحانه ذاته مبدأ لوجودات الاشياء مفصلا كذلك علمه بذاته مبدأ لعلمه بالاشيا
كذلك فيتفطن الذكي من هذا الى سر وهو انه لما كان علمه الازلي الغير المنفك عن ذاته

بل

بل الذي هو عين ذاته بذاته مبدأ العلم بالاشياء العينية المفصلة الوجود والمقدم
الصدوق لا يمكن ان يعلم لا بحقيقته اذ لا حقيقة له ولا بصفة اذ لما لم يكن له حقيقة فلم
تكن له صفة وتخلف المعلول عن العلة محال فيجب تحققها معه تعالى الذي هو عين
علمه بها ازلا وابدا لكل ما في جزء من سلسلة الزمان ان كان من الزمانيات داخلا
في جملة فالطوفان مثلا معدوم بالنسبة الينا باعتبار عدم محاذاته معنا المقيدين
بهذا الجزء من تلك السلسلة المتاخر من جزئها المتلبس الطوفان به واما بالنسبة
الى من هو متعال عن التقيد بتلك السلسلة فهو موجود في زمانه حاضر لديه
كما اشرنا اليه سابقا فانت تتفطن من هذا على ما هو الحق عند المصنف قدس
سره من كون الوجود العيني للاشياء مسبوقا بتعلق علمه سبحانه عليها كما سبق
فان العلم بالعلة من حيث هي علة يستلزم العلم بالمعلولات لا مطلقا فانه اذا صرف
النظر الى ذات العلة فلا يتضمن العلم بمعلولها وهو غير خفي سواء كانت بواسطة
او لا تكون فالعلم بذاته التي هي علة ذاتية للمعلول الاول يتضمن العلم به ثم المجموع علة
قريبة للمعلول الثاني قال الشارح للاشارات في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواجب
الاول قوله اي قول الشيخ فيكون مما له من عقل الاول الموجب لوجوده وتماله من حاله
عنه مبدأ الشيء اشارة الى امرين احدهما ما يقتضي من الاول على معلوله والثاني ما
يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود
الذين يجعلهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل حالتيه المذكورتين

التي بها صار مبدا العقل الآخر وقوله وبما له من ذاته مبدا الشئ الآخر اشارة الى الحالة في
ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين اللتي صار بهما مبدا للفلك انتهى فصرح بان
العلة القريبة للعقل الثاني هو العقل الاول فقط لا مجموع العقل والواجب فترتيب العلم
كلام الحكماء بما هو غير مرضي عندهم فلا يكون مرضيا عند الناظرين فيلزم العلم به
اي بالمعلول الثاني ايضا من العلم بذاته وهكذا اي مجموع الثلثة علة قريبة للمعلول
الثالث وهكذا الى آخر المعلولات فعلمه بذاته سبحانه يتضمن العلم بجميع الموجودات
اجمالا فاذا فصل ما فيه اي في هذا الاجمال امتاز بعضها اي بعض المعلولات عن بعض
آخر منها وصارت تلك المعلولات المجملة في العلم مفصلة فيه فهو اي ذلك العلم
الاجمالي كامر بسيط يكون مبدء لتفاصيل امور متعددة فكما ان ذاته سبحانه مبدء
اي مصدر لخصوصيات الاشياء وتفاصيلها الاشياء بواسطة وبلا واسطة
كذلك علمه بذاته مبدء للعلوم بالاشياء وتفاصيلها قال في الحاشية وهي العلوم
المتعددة المتكثرة بتكثر متعلقاتها انتهى وان كانت في الحقيقة علما واحدا
عين ذات واحد ونظيره اي نظير هذا العلم الواجبي معلولا نثما يقال في
تضمن العلم بالمهية العلم باجزائها اجمالا حين نعقل باجزائها دفعة واحدة لا بان بها
بالغا ما بلغت مفصلا على سبيل التدريج وكونه مبدء التفاصيلها اي مبدء
للعلم بتفاصيلها مثل ان نعلم زيدا علما مشتملا على العلم بجميع اجزائه من الرأس
واليد والرجل الى غير ذلك فكان العلم المتعلق بزيد كله علما اوليا قصديا

وكان

وان كان غرضه مجموع العقل الاول والواجب ايضا فهو العقل الثاني واقرب اليه الواجب فقط فتدبر

يعني اذا علمت المهية باجزائها دفعة فذلك العلم يتضمن العلم بالاجزاء او اذا علمت باجزائها مفصلة على سبيل التحديد فالعلم بالاجزاء يستلزم العلم بالمهية فتدبر

وكان زيد ملتفتا اليه قصدا وبالذات والمتعلق باجزائه علما ثانويا ظليا ضمنيا فيفيه
هيهنا علم واحد يتعلق بالكل اولا وبالذات وبالاجزاء ثانيا وبالعرض فكانت
الاجزاء ملتفتة اليها ثانيا وبالتبع ولذلك تراهم يقولون دلالة المطابقة انفهام
المعنى من اللفظ بكماله والتضمن هي انفهام ضمني فافهم ثم اذا تعقل كل جزء جزء منه مفصلا
بخصوصه صارت الاجزاء ملتفتة اليها قصدا وبالذات فينعكس الحال في العلم الاول
والثاني بالاصالة والظلية ولا خفاء في ان العلم الثاني المتعلق بالجزء اكمل من العلم الاول
المتعلق به ايضا وتعالى الله ان يتغير علمه من النقصان الى الكمال او بالعكس وايضا لو
كان علمه سبحانه بالاشياء عند الحكماء عبارة عن وجودها فما معنى اجمال العلم
بها وتفصيله اذ لا اجمال والتفصيل في الوجود العيني ومن تصفح سبغا لم الحكمة سيما
تعليقات سيابدهم علم انه افتراء عليهم وكيفية تعلق علمه بها عندهم هو ما ذكرنا من
قبل وقد ذكر بان تلميذه الفاضل الجنس والفصل موجودان بوجود واحد في مرتبة
المهية النوعية فالعلم بالمهية علم بالجنس والفصل بالحقيقة نحو علم لم يتميز فيه
الجنس عن الفصل وهما عين النوع ويكون نسبة العلم بالعلم بالوجود الذهني الى النوع
والجنس والفصل كلها حقيقة من غير تفاوت ولهما وجود آخر في الذهن ايضا نحو
آخر يتميز الجنس والفصل فيه ووجودهما مغاير لوجود النوع وما ذكرنا فنظيره تام لذلك
الحق سبحانه على مذهب الصوفية الموحدة حيث كانت معلولاته شئوناته واعتبارات
المندمجة في ذاته من غير امتياز في مرتبة الوحدة الذاتية بخلاف مذهب الحكماء

فان المعلومات على مذهبهم اعيان حقيقة وذوات مغايرة لذات الحق سبحانه وتعالى
عما لا يليق به فلا ينطبق النظير على مذهبهم كل الانطباق انتهى وفيه اما اولا فانه لما كان
الكلام في المعلولات الخارجية له تعالى فالنظير في الماهية واجزائها الخارجية
كما اشرنا اليه في مثال زيد واجزائه اطبق واما ثانيا فان العلم بالماهية ووجودها
وان كان عين العلم بالجنس والفصل ووجودهما في مرتبة من المراتب الا ان نسبته
اليها بالاصالة واليهما بالتبع الا ترى انهم يقولون دلالة الانسان مثلا على مجموع الحيوان
والناطق التي هي عبارة عن انفهامه منه والعلم به بواسطته مطابقة وعلى كل
منهما تضمن فكيف لا وتمام وجود واحد بامور متعددة حقيقة وذاتا اولا وبالذات
يقتضي الاستحالة اذ الكون في الاعيان كون واحد لا يتنوع اصالة الا عن امر وحداني
من حيث انه وحداني وان كان ماهيتها من متعددة فالنظير تام على راي الحكيم ايضا ومغايرة
معلولاته تعالى لذاته حقيقة لا تخل في علمه تعالى بها في ضمن علمه سبحانه بذاته كما تو
حقيقة ولا يذهب عليك انه يلزم من ذلك البيان علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية
فان الجزئيات ايضا معلولة له تعالى كالكليات فيلزم علمه تعالى بها بالجزئيات من
حيث هي ايضا وقد اشتهر عنهم انهم ادعوا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي
جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية العلم بالجزئي من حيث انه جزئي عبارة
عن الاحساس به باحدى الحواس الجسمانية وعلمه تعالى كما انه تعالى منزه عن الحواس
منزه عن ان يكون بطريق الاحساس فادعوا انتفاءه هو هذا لا مطلق العلم به

وان كان

وان كان بطريق التعقل الصرف المجرد عن توسط تلك الالات وبالجملة لما كان علمه تعالى
بالاشياء وجوداتها عنده ولوجود الشيء انحاء شتى على حسب انحاء مواطن الوجود فان
لزيد مثلا عند الحس الباصرة وجودا وهوية محفوفة مقرونة بالعوارض الحسية من
اللون وشامة الخد وصباحة الخد وغير ذلك وعند الخيال وجودا وهوية محفوفة
بالعوارض الخيالية مجردا عن تلك العوارض وعند العقل وجودا عريا عنهما فجاز ان
يكون الجزئيات موجودة عنده سبحانه بحصول صورها في جوهر مجرد عاقل عنده
تعالى على نحو التعقل الصرف المصون عن شوائب التغير فلا يلزم عليهم خلاف ما ادعوه
ومراد الشيخ في الاشارات هو هذا المعنى حيث قال فالواجب الوجود يجب ان لا يكون
علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي والمستقبل اي علما احساسيا
لان العلم الزماني لا يكون الا احساسيا فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون
علمه بالجزئيات علما على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر فلا يرد عليه ما
اورده الشارح المحقق حيث قال واعلم ان هذه المسالة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص
بعض الاحكام العامة باحكام تناقضها في الظاهر وذلك لان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان
الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول
بانه لا يجوز ان يكون عالما بالجزئيات لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم
الكلي بحكم اخر عارضه في بعض انتهى وذلك لان قول الشيخ بل يجب ان يكون علمه

لكن حق ان ذلك العلم المتعلق على الوجه الكلي او الجزئي محمد الكريم

بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر اشغار الى نفى العلم الاحساسى

الزمانى لانه المتغير بتغير الدهر والزمان لا العلم التعقلى فما ذكره فى الجواب بقوله

فالمطلوب ان يوخذ بيان هذا المطلب من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة

يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى

متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجرى مجريها والمدرك بذلك

الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلى فلا يمكن الا به

الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب

الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة

ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثانى انتهى ليس الا ما

هو المستفاد من كلام الشيخ فتدبر ولكن انكره اى انكر اسناد نفى علم الواجب بالجزئيات

الى الحكماء بعض المتاخرين وقال نفى تعلق علمه تعالى بالجزئيات اى بالامور المتشخصة

المادية المتغيرة بتغير الزمان مما احال عليهم الحكماء من لم يفهم كلامهم وكيف ينفون تعلق

علمه بالجزئيات وهى صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم اى عند الحكماء ومذهبهم

ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بل انما نفى الحكماء عنه تعالى الكون فى المكان جعلوا

نسبة جميع الاماكن اليه نسبة واحدة متساوية بمعنى انه ليس لبعض منها بالنسبة

اليه قرب ولبعض آخر بعد ولبعض توسط مثلا لا بمعنى ان كلها قريب منه او كلها

بعيد او متوسط فى القرب والبعد اذ ليس للقرب والبعد المكانى فى حظائر قدسه

قرب

زب وما نفوا عنه سبحانه الكون فى الزمان جعلوا نسبة جميع الازمنة ماضيها ومستقبلها

وحالها اليه الثابتة بالنسبة الى الزمانيات اعلم ان تقسيم الزمان الى تلك الاقسام

المشهورة انما هو بحسب العرف العام والتحقيق ان الحاضر هو الآن الذى يكون فصلا

مشتركا بين الماضى والمستقبل وهو غير منقسم والزمان منقسم فليس الحال زمانا

نسبة واحدة على قياس نسبة المكان قال تلميذه الفاضل الموجود الزمانى يقع

فى زمان الحال فيقع له طرفان احدهما الماضى والآخر المستقبل لان الحال بين الماضى

والمستقبل واما المجرد عن الزمان فلما لم يكن الزمان ظرفا له ولم يكن واقعا فى الحال

محضوبنفسه خارجا عنه فلا يقع له طرفاه فنسبة الازمنة الثلثة اليه نسبة

واحدة كنسبة سائر الموجودات المنفصلة عنه اليه من حيث كذلك فلا يمكن ان

يقال بالنسبة اليه ان بعض الاشياء قد فاته وبعضها لم يحصل بعد وذلك ظاهر

غاية الظهور انتهى هذا صحيح من حيث الدعوى وفاسد مبتنى على الفاسد من حيث

البيان ان الازمان حال حقيقة كما اشرنا اليه قالوا اى الحكماء كما ان العالم بالا

اذا لم يكن مكانيا يكون عالما بان زيدا فى اى جهة من جهات عمرو وكيف تكون

الاشارة منه اى من زيد اليه الى عمرو وكم بينهما اى بين زيد وعمرو من المسافة

وكذلك يحكم هذا العالم بالامكنة فى جميع ذوات العالم ولا يجعل نسبة شئ منها

اى من ذوات العالم الى نفسه لكونه غير مكانى كذلك العالم بالازمنة اذا لم

يكن زمانيا يكون عالما بان زيدا فى اى زمان ولد وعمرو فى اى زمان ولم يكون بينهما

اى بين زيد وعمرو من المدة سنة او سنتين وكذلك فى جميع الحوادث المرتبطة
بالازمنة الحادثة فيها ولا يحصل هذا العالم بالزمان بجميع اجزائه نسبة شىء
منها اى من الزمانيات الى زمان يكون حاضرا له فلا يقول هذا مضى اى بالنسبة
الى الزمان الحاضر وهذا ما حصل بعد اى بعد هذا الزمان الحاضر وهذا موجود
الآن بل يكون جميع ما فى الازمنة حاضرا عنده متساوى النسبة اليه مع علمه
بنسبة البعض الى البعض وتقدم البعض على البعض وفى هذا التقرير ضعف لان تقدم
البعض على البعض ليس الا بان يكون زمان وجود ذلك متقدما على زمان وجود
هذا فهذا فى زمان وجود ذلك معدوم والعلم بالمعدوم سيما الحضورى محال
فكيف يمكن ان يكون جميع ما فى الازمنة حاضرا عنده متساوى النسبة اليه
والتقرير الاسد فى هذا المطلب هو ما نقلناه فيما مر من العلامة الدوانى قدس سره
العزيز فتذكره قال الشارح الفاضل وقالوا ايضا القضاء عبارة عن العلم بالاشياء
واحوالها اجمالا فى عالم العقول والقدر عبارة عن العلم بها تفصيلا فى عالم النفوس
محيطا بخصوصيات الذوات والصفات وخصوصيات الشرائط ما امكن التفصيل
والتخصيص والعناية الاولى علم الاول سبحانه اجمالا وتفصيلا محيطا بما فى العالمين
عينه وهذا صريح فى القول بالعلم بالجزئيات من حيث هى جزئيات انتهى وقد
مر ان العلم بالجزئى من حيث هو جزئى لا يكون الا باحدى الحواس والله سبحانه
مجرد عنها ومخصوص علمه سبحانه بالجزئى ايضا ما مر مجملا وسيأتى مفصلا ايضا

واذا تقرر هذا عند بعض الحكماء وحكموا به ولم يتبع هذا الحكم اوهام المتوغلين فى المكان
والزمان حكم بعضهم اى بعض المتوغلين فيهما بكونه سبحانه مكانيا يشيرون الى مكان مخصوص
به تعالى عن ذلك وبعضهم بكونه زمانيا ويقولون ان هذا اى الآن الحاضر فات منه
وان ذلك اى الآن الآتى لم يحصل له تعالى بعد ويشنعون اى يرجعون من نفى ذلك عنه
تعالى الى القول بنفى العلم عنه سبحانه بالجزئيات الزمانية وليس كذلك اى ليس كما توهموا
فى نفى علمه تعالى بالجزئيات بهذا الوجه وحيث لم يقع منهم التصريح بان الجزئى المادى متغير
والعلم بالمتغير متغير وعلمه سبحانه غير متغير لعلمه به على الوجه الكلى والوجه الحق
الذى لا يأتيه من جوانبه باطل فى هذا المقام ما ذكره العلامة الدوانى قدس سره فى بعض
تعاليقه ولقد نذكره تخليصا للحكماء عن تشنيع المشنعين قال قدس سره المتأخرون
حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس
فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص وكما يصير الجنس
بدخول الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول
التشخص فيه شخصا متميزا عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص
متشخصا بذاته وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها اى بتشخصاتها
ويكون اتحادها بالماهية النوعية التى هى داخلة فى قوامها ثم ان هذا الامر فى
الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادى العالية وهذا منشأ
التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تام

بجميع المعلومات تعالى عن ذلك والذي يتحقق من كلام العلماء ان الماهية النوعية
انما يتشخص بنحو الوجود بل تشخصه عين نحو الوجود الخاص به لا بمعنى ان الوجود ينضم
اليه فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انك اذا نسبته بالوجود يصير مبدء الآثار كذلك يصير
ممتازا فالفاعل الذي يجعله موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي وغيره ولما كان وجوده متقدما على وجود
الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض القائمة
بقطعة مكعبة من الشمعة كان شخصها باقيا لو لم يتبدل جوهره ولما كان الموضوع
من جملة علل اعراضه كان من جملة مشخصاتها فلذلك لم يقع عليه اي على العرض
الحال في موضوع معين الانتقال عما ذكره من ان التشخص لا نوع له لا يطابق اصول
القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قال المعلم الاول لا يستطيع ان يذكر
ذاكر شيئا خارجا عنها فليس في الممكنات تشخص لا يكون لحقيقته نوعية ثم ان تلك الحقيقة
النوعية ان كانت مجردة غير متعلق الوجود بشي لا يتصور تعددها وانتشارها في
افرادها وان كانت مادية تنتشر في الافراد بحسب ما يقتضيه حصص المادة من
الاعراض لا بمعنى ان تلك الاعراض مشخصة لها بل الامر بالعكس كما سبق بل بمعنى ان
الصورة الانسانية مثلا تحصل في كل من تلك الحصص مقارنا لاعراض مختصة بحسب
استعداد كل منها الصورة مقارنة لتلك الاعراض وتلك الاعراض خارجة عن قوام الشخص
وقد يطلق عليها المشخص بمعنى انها علامات التشخص وعلاماته ثم تلك الحقائق اذا ادركت بالحواس

كانت

كانت صورها الادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كانت صورها كلية فالاختلاف
في الكلية والجزئية لاختلاف نحو الادراك لا لاختلاف نحو المدرك وعلم الواجب متعلق
بجميعها على وجه التعقل فلذا لا يعزب عن علمه المحيط مثقال ذرة في الارض ولا في السماء قال
الشيخ في الشفاء وهذا انما يحتاج الى لطف قريحة فحاصل كلام الحكماء نفي التخيل والاحساس
عنه تعالى واثبات ادراك المفهومات له تعالى على نحو التعقل الصرف المقدس عن شوائب
التغير والقصور بخلاف الاحساس فان مدركاته تتغير فلو لم تتغير كان جهلا والحس لا
ينال جميع الحقائق وذلك القصور فان قلت فعلى ما ذكرت لا يكون للمجردات علم بذواتها المخصوصة
على الوجه الجزئي وهم يزعمون ان النفس لا يغفل عن ذاتها المشار اليها بانا في شيء من الاحوال
مع الغفول عن جميع الاعضاء واثبتوا بذلك تجرد النفس ولا شك ان المشار اليه ملحوظة
على الوجه الجزئي وليس مدركا بالحواس قلت انما ذكرت الحواس بطريق التمثيل ولا يلزم
انحصار الادراك الجزئي في الاحساس بل المجردات ذاتا وفعلا تشاهد ذواتها وذوات سائر
المجردات على الوجه الجزئي والمجردات ذاتا لا فعلا تشاهد ذواتها وصفاتها على الوجه
الجزئي وتدرك ما سواها من المجردات على الوجه الكلي ما دامت منغمسة في العلائق
البدنية انتهى قال في الحاشية وقال الى هذا البعض من متأخري الحكماء ايضا في جواب
تلك الرسالة المتعالي عن الزمان علمه اي عنده هذا المتعالي عن الزمان شيء واحد
من الازل الى ما لا بداية لوجوده اي ما لا نهاية لوجوده متساوية النسبة اليه تعالى
بمعنى ان اجزائه ليس بعضها بالنسبة اليه تعالى ماضيا وبعضها مستقبلا كما هو

يحيط علمه باجزائه على التفصيل وبما يقع في اجزائه شيئا فشيئا لقائل ان يقول كل بعدية
وقبلية كان بين الزمانيات فهو ليس الا باعتبار وجود بعضها في جزء معين من الزمان دون
بعض وعدم بعض في جزء آخر منه دون بعض والمعدوم لا يمكن احاطة العلم الواجبي به
لما مر من ان الماهية لم يكن بدون الوجود شيئا واللاشيء المحض لا يمكن ان يعلم فيلزم
حدوث في علمه سبحانه مع انه ينافي دعوى تساوي اجزاء الزمان والزمانيات اليه
والتقريب المهذب في هذا المقام هو ما نقلناه في السوابق من الكلام فكان الزمان كمن
يطالع كتابا يعبر نظره على حرف بعد حرف فيكون قد عبر عليه وحرف حاضر عنده
محاذ بعينه وحرف لم يصل بعد اليه والمتعالي عن الزمان كمن يكون جميع الكتاب حاضرا
عنده وعالما بترتيبه وعلم الاول بالزمانيات يكون هكذا ويرد على هذا التمثيل ايضا
ما ذكرنا فلا محيص عنه الا بما ذكرنا سابقا وفي كلام الصوفية قدس سرهم ان الحق سبحانه وتعالى
لما اقتضى كل شيء اما لذاته او لشرطه او لشروط فيكون كل شيء لازمة او لازم لازمة وهلم
جرا فيه امور اما الاول فهو ان الملازمة بينه تعالى وبين الجزئيات المتغيرة اما ان يتحقق
قبل وجودها العيني اولا فالاول يستلزم الملازمة بين الموجود العيني والمعدوم في العين
وهو في الحقيقة قول بعدم الملازمة اذ هي امتناع انفكاك الشيئين في الوجود ولا وجود
للازم هيهنا على هذا الفرض والثاني يستلزم انه تعالى لا يحصل له العلم بها قبل وجودها
لان علمه تعالى على ما هو رأيهم صفة لازمة لذاته بل عين ذاته في التحقيق فيلزم لزوم
المعلوم ايضا هف وهذا خلاف مذهبهم على ما حققه سابقا ولا محيص عنه الا بان يقول

يقدم

بقدم العالم وهو خلاف عقائد الاسلاميين واما الثاني فهو انه يعلمها قبل وجودها ام لا فان
يعلمها فيعلم بالحضور وهو منتف اذ لا حقيقة للمعدوم حتى يحضر او بالحصول فيه تعالى عن
ذلك فيلزم ان يكون محلا للكثرة والحوادث ومع هذا يلزم ان يكون فاعلا وقابلا معا وان
لا يعلمها فهو ايضا منتف لما مر من مخالفته بعقيدتهم واما الثالث فهو ان بعد وجودها
في العين فيعلمها انها معدومة بعد ام لا فالاول يستلزم الجهل والثاني يستلزم التغير
واما الرابع فهو هذا يستلزم ازلية الحوادث اليومية بل ابديتها ايضا وهو ظاهر فالصانع
الذي لا يشغله شأن عن شأن واللطيف الخبير الذي لا يفوته كمال لا بد وان يعلم
ذاته ولازم ذاته ولازم لازمه جمعا وفرادى اجمالا وتفصيلا الى ما لا يتناهى ويتوجه عليه
انه كيف يمكن تحقق الملازمة التي هي امتناع الانفكاك في الوجود بين الثابت القديم
والحادث المتغير فمثل هذا الرأي عجيب عن امثال هؤلاء الكبراء الذين لا يعزب عن علمهم شيء
بل الذين يستغرقون في بحار توحيده سبحانه حتى فنوا فيه فلا يميزون بينه تعالى وبينهم
ولهذا قد سمعت بعضهم يقول انا الحق وبعضهم يقول ليس في جبتي سوى الله وايضا في كلامهم
ان الحق سبحانه وتعالى لاطلاقه الذاتي وسريانه في هياكل الوجود ان على ما هو مذهبهم
له المعية الذاتية مع كل موجود وحضوره مع الاشياء وعلمه بها فلا يعزب عن علمه مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء وفيه انه ينافي ما ذكره سابقا ان علمه تعالى بالاشياء
سابق على وجودها وايضا لا يتصور معيته بين الحادث والقديم في الوجود ولا يلزم
قدم الحادث او حدوث القديم ولو حمل المعية على العلمي كما حمله المصنف عليه ينافي

المعدوم ايضا فهو مع كونه مخلا فيما هو المقصود من قوله لا طلاقه الذاتي كما يظهر
بادنى تامل يستلزم تعلق العلم بالمعدوم المطلق وانه محال ببديهة العقل سيما في
العلم الحضوري المعرف بانه حضور المدرك عند المدرك بحقيقته ولا حقيقة للمعدوم
المطلق فالحاصل قال تلميذه الفاضل يعني الحاصل من الكلام من مقالات الكلام الاول
يدل على الوجه الاول والكلام الثاني يدل على الوجه الثاني ان علمه بالاشياء على
وجهين احدهما من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة من طريقة الحكماء
قال في الحاشية وانما قال قريبة من طريقة الحكماء لان اول اللوازم عند الصوفية
النسبة العلمية ثم الوجود العام ثم التعينات اللاحقة اياه باعتبار انبساطه على الماهيات
التي اولها العقل الاول وما في مرتبته ثم ما يليهما وهلم جرا الى ما لا يتناهى واما عند الحكماء
فاول اللوازم هو العقل الاول وهلم جرا انتهى وانت تعلم ان النسبة فرع المنتسبين فكيف
تعتبر اول اللوازم ثم ان التعين اللاحق للوجود باعتبار انبساطه على الماهيات يجب
ان يتاخر عن الانبساط لانه باعتباره والمعتبر في شيء متقدم عليه وهو ظاهر ثم قال
تلميذه الفاضل اي اولها ماهية العقل الاول اي الموجود الذي هو على لسان الحكماء
مسمى بالعقل الاول انتهى لئلا يرد عليه انه مع كون امر اخر في مرتبته كيف يكون هو
اول الماهيات ومعنى انه لا اول منه والثاني من حيث احديته المحيطة بكل شيء
ولا يخفى عليك ان علمه بالاشياء على الوجه الثاني مسبوق بعلمه بها على الوجه الاول
فان الاول علم عيني بها قبل وجودها قال تلميذه الفاضل قبلية ذاتية رتبية انتهى

يرد

ويرد عليه ما سنورده على المتن لانها اما من لوازم ذاته سبحانه فامتناع انفكاكها
عن لازمها في مرتبة يدعي الاقلية بلازم لها واما من لوازم وجوده فلما كانت الماهية
بل الوجود نفيا محضا غير متحققة في مرتبة من المراتب فلا يمكن ان يتحقق في مرتبة بدون
تحقق اللازم على ان وجوده سبحانه عين ذاته والثاني علم شهودي بها عند وجودها
ويرد عليه اكثر ما سنيا فيما نقل عنه كيف لا يتحقق عيبة اللازم مع وجود الملزوم وحضوره عنده ذاته وايضا
لما كان العلم من صفاته الكمالية فانتفاء العلم الثاني في مرتبة العلم الاول نقصان في الاول
الحق تعالى عن ذلك ويستلزم كونه محلا للحادث ايضا وان كان العلم الثاني عين العلم
الاول فمع استلزامه خلاف المفروض يلزم تخلل الانتفاء بين الشيء ونفسه وبالحقيقة
ليس هناك علمان بل الحق الاول بواسطة وجود متعلقه اعني المعلوم ينسبه باعتبارها
اي باعتبار تلك النسبة اللاحقة له تعالى ثم تعتبره شهودا وحضورا لا انه حدث هناك
علم اخر بل حدث لان العلم بشيء بانه صار موجودا بعدما كان معدوما متاخر عن العلم
به بانه معدوم والمتاخر مسبوق وحادث كما لا يخفى على احد فان قلت يلزم من ذلك
ان يكون علمه على الوجه الثاني مخصوصا بالموجودات الحالية قلت نعم لكن الموجودات
كلها بالنسبة اليه حالية فان الازمنة متساوية بالنسبة اليه حاضرة عنده
كما مر في كلام بعض المحققين وانت تعلم ان ما ذكره بعض المحققين مع عدم تمامه كما
مر اليه اشارة هي طريقة الحكماء وانهم لا يقولون بعدم الاشياء بالنسبة اليه
في زمان دون زمان والصوفية يقولون به فتخالط المذهبين مما لا ينبغي وايضا

اذا كان الزمان مع الزمانيات معدوما عندهم غائبا عنه تعالى ثم صار موجودا

حاضرا عنده على ترتيب واقع بينها من جهة توقف بعضها على بعض اخر منها في الوجود كيف

يمكن كونها متساوية الاقدام بالنسبة اليه سبحانه في الوجود فكيف يكون ما ذكره مطابقا

لقول بعض المحققين قال تلميذه الفاضل قوله قلت نعم هذا ايجاب للحالية لكن لا بمعنى الة

تصوره السائل واعترض بل المعنى الذي اشار اليه بقوله فان الازمنة متساوية

بالنسبة اليه حاضرة عنده كما مر انتهى هذا الحق وصدق **القول** في الارادة اتفق المتكلمون

والحكماء على اطلاق القول بانه سبحانه مريد لكن كثر الخلاف فيما بين الفريقين في معنى

ارادته فعند المتكلمين من اهل السنة انها صفة قديمة زائدة على الذات على ما هو

شان سائر الصفات الحقيقية اي الموجودة في الحقيقة ونفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار

المعتبرين فهم يجعلون الله تعالى ناقصا في ذاته كاملا بصفته تعالى الله عما يقولون

ثم طني بك انك لا تغفل بعد تذكرك لما سبق عما فيه من تكفيره اهل السنة لان الصفة

القديمة الزائدة على الذات فهي مغايرة لها حق المغايرة كيف لا وكل اثنين متغايران

حق المغايرة وعند الحكماء هي عبارة عن العلم بالنظام الاكمل ويسمونه عناية الارادة

المسمى بالعناية عندهم عبارة عن ذاته تعالى من حيث كونه بعلمه الذي لا يغاير ذاته

المحيط بالنظام الاصلح مقتضيا لا خاطر في الممكن بالوقوع على ما حققه العلامة

الدواني في شرحه لهياكل النور وهذا هو المراد مما قال ابن سينا العناية هي احاطة

علم الاول تعالى بالكل اي بكل الموجودات الواقعة في حظيرة الوجود وبما يجب ان يكون عليه

الكل

الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول سبحانه بكيفية الصواب وترتيب وجود

الكل منبع لفيضان الخير يعني به الوجود اذ هو خير محض في مقابلة العدم الذي هو شر

محض من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق اذ المراد بقوله منبع فيضان الخير هو هذا

التخصيص المذكور وفي هذا المقام انه باعتبار انتهاء سلسلة الوجود واستنادها بمعنى انه

لو لم تكن مستندة لم تكن الحوادث العلم الذي يترتب عليه ما يترتب على صفة الارادة

التي هي زائدة في غيره تعالى لان الارادة متعلقة بها وهي لا بايجادها والا فمجرد العلم بكيفية

الصواب في الترتيب لا يكفي في صدور الفعل عن الفاعل عند المحققين من اصحاب المذهبين

المذهبين اي مذهب الحكماء والمتكلمين ان قوله لا يخفى ان مجرد علمنا بما يجوز صدوره

عنا لا يكفي في وقوعه بل يحصل من انفسنا حالة نفسانية اي قائمة بالنفس الناطقة

الانسانية مثلا تابعة للعلم بما فيه من المصلحة وهي المسمى عند الحكماء بالعزم ايضا ثم

تختلج في صدرنا ذلك الكلام الذي نعلمه ونعلم مصلحته في صدوره ايضا عنا الى تحريك

الاعضاء بعد انبعاث شوق عنا الى تحصيل ما فيه من الفائدة او دفع المضرة بالقوة

المنبثة في العضلات اراد بها القوة المحركة المباشرة للتحريك بتشنج العضلات

بجذب الاوتار والرباطات والاعصاب او بارخائها بتمديدها المودعة في اعضاء

الحيوان عناية من الله تعالى سبحانه لتسعى بها الى طلب مرامه فذلك انا يعني النفس

الناطقة هو الفاعل اذ الفاعل هو النفس الناطقة والقوة العضلية هي القدرة بل هي

سبب لحصول القدرة التي هي كون الشيء بحيث يصح منه الفعل وتركه فقد تسامح في العبارة

وتصور ذلك الشيء هو الشعور بالمقصود ومعرفة المصلحة الحاصلة عند الفاعل هي
العلم بالغاية والحالة النفسانية المسماة بالميلان هي التابعة للشوق المتفرع على معرفة
الغاية القوة الشوقية منها قوة شهوانية جبلت لجلب الملائم طلبا للذة وهي تنبعث عن
اعتقاد كون الشيء ملائما اعتقادا مطابقا كان الاعتقاد ام غير مطابق ومنها غضبية خلقت لدفع
مع ما لا يلائم اعتقادا مطابقا او لا على طريق الغلبة والاستيلاء ومكان ثلث القوى
الشوقية هو القلب اعلم ان للحركة الاختيارية مبادي احدها المدركة وهي القوة المتخيلة والوهم
في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان لان اصدار الفعل الاختياري بدون تصوره
وبدون القصد في يترتب فائدة عليه او ما في حكمه كالتخيل في الحيوان فانه في حكم القصد
في الانسان محال بديهة وثانيها القوة الشوقية المنبعثة عن ادراك الملائم او المنافر
ودليل تغايرهما تحقق الادراك بدون انبعاث شوق في بعض المواد وقد اثبت بعض الحكما
ان هذه القوة التي قبل القوة المحركة قوة اخرى هي مبدأ العزم والاجماع المسمى بالارادة
في الملائم والكراهة في المنافر وهي التي يقع بها الضم بعد التردد وفرق بين العزم
والشوق بانه قد يقع من الانسان عزم تناول غير المشتهى ونفرة تناول المشتهى وقد بادر
شيخ الاشراق شهاب الدين المقتول السهروردي قدس سره العزيز بان العزم ليس الا هو
كمال الشوق فليس هيهنا قوة اخرى يكون مبدأ للعزم قال المحقق الدواني في فصله
انا اذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا ووجدنا من طبعنا ميلا قويا اليه فربما لا نبادر منه
فبادرنا الى الكف عنه فتزاوله وربما نفعل الروية فنجد ان المصلحة في تركه وح فنجد منا

ميلا مخالفا للاول داعيا الى خلافه وربما غلب علينا فكففنا النفس عنه مع بقاء الميل الاول
بحاله من غير تبدل فيه كالمحتمي المتكلف للتوقي عما يشتهيه حال مع بقاء كمال الاشتهاء
له وربما غلب الميل الاول فيترتب عليه الفعل مع علمه بما يعطيه الروية من المصلحة
في الكف وتحقق ميل الى الكف بسبب ما يلاحظه من المصلحة كالمنهوم الذي يغلبه الجوع
فياكل ما يعلم ضرره ويشبه تخالف الميلين في القوة المحركة تخالف الحكم العقلي والوهمي
والتخيلي في القوة المدركة بل هو مستند اليه فيتلخص من ذلك ان هيهنا ميلين متغايرين
اما بالنوع او بغيره وان الفعل قد يترتب على كل منها دون الاخر سواء لم يوجد الاخر
اصلا كالاكل بشهوة من دون ملاحظة للمصلحة الفكرية او وجد ولكن كان مغلوبا
كما في مثال المنهوم المباشر لما يحكم عقله بضرره فان الفعل منهما يترتب على الميل الشهواني
وكالاكل لما لا يشتهيه ولا يتنفر عنه بان لا يكون لذيذا ولا بشعا مثلا ولكن ياكله لما
يلاحظه فيه من المنفعة وكاكل البشع لما فيه من المصلحة فان الفعل فيهما يترتب
على الميل الثاني دون الاول وبالجملة فالفعل قد يترتب على كل منهما دون الاخر ولا شك
ان ترتب الفعل على احدهما مع تحقق الاخر لا يحتمل مع تساويهما بل انما يكون للغلبة فا
غلب على النفس الباطنة اطاعة القوة المحركة اذا تحققت ذلك فان خص اسم الشوق
باحد الميلين والعزم بالاخر لم يكن شي منهما بخصوصه من مبادي الفعل الاختياري
لتحققه بدون كل منهما كما عرفت بل يكون ح القدر المشترك بينهما وهو الميل المطلق
الشامل لهما بشرط الغلبة على النفس مبدأ له فمن لم يجعل العزم غير الشوق فكانه

ينظر الى ان الشوق المعدود في المبادي فينبغي ان يراد منه الميل المطلق والا لم يكن مجموع
من المبادي كما مر ومن جعله غير الشوق فقد خصص الشوق باحد الميلين والعزم بالاخر
ولزمه ان لا يكون شيء منهما بخصوصه مبدءا كما عرفت فلا يزيد المبادي على الثلثة وقد
جعل ذلك الجاعل العزم مبدءا اخر مغايرا للشوق فيختل مقصوده فالحاصل من جميع
ذلك ان الميلين متغايران نوعا او صنفا لكن الذي هو من المبادي امر واحد هو الميل
المطلق بشرط الغلبة والرسوخ فجعل العزم مبدءا وراء الشوق باطل و
الحكم باتحادهما نوعا قول من غير ثبت ولا يتوقف المقصود اعني عدم كون العزم مبدءا
اخر على ذلك انتهى فاذا اتقنت ذلك فعلمت بما في كلام المتن من جعل الحالة النفسانية
التي هي الارادة التي عبر عنها بالميل لان امرا مغايرا للشوق تابعا له قال الفاضل
واعلم انا نتصور الفعل اولا ثم نحكم بخيريته ثم يحدث لنا ميل الى وقوعه ثم نعزم على ايقاعه
فنحرك العضو فيصدر الفعل فيتحقق اثره اما تصور الفعل فيفيض من المبدء الفياض
بلا اختيارنا وكذلك علمنا بخيريته ووقوعه لكنه يسمى ذلك العلم والاعتقاد اختيارا
فيصدر من اختيارنا هذا ذلك الفعل ويسمى الفعل بهذا الاعتبار اختياريا وفي الحقيقة
كل ذلك انما يتحقق من المبدء الفياض ويوجد بايجاده من غير تصرف منا في شيء
من ذلك بل لسنا نحن الا محلا لجريان هذه الامور حتى الفعل من الفاعل الحقيقي فاختيارنا
بالحقيقة جبر وهذا خلاصة تحقيق مسئلة الجبر والاختيار وتحقيقه وتفصيله يحتاج
الى تطويل واطناب لا يليق بهذا الباب انتهى وقد علمت مما ذكرنا من التفصيل انه قد خطا

هذا

هذا الرجل الفاضل ايضا من جعل العزم مغايرا للميل مبدءا اخر ثم انه قد يختلج عندك
انك لو لا ينصرف نفسك الى تحصيل امر فارغا عما سواه لا يفيض عليك العلم به من مبدئه
فهذا القدر كاف لنا في ان لا نكون جبريا وكذا الحال في قوله اراد بالشوق الميل الى جانب
وقوع الفعل كما ذكرنا ولذا جعله متفرعا على العلم بالغاية وهو العلم بخيرية الفعل و
بالميل لان العزم على الايقاع ولذا جعله متفرعا على الشوق انتهى فجعل المبدء او العزم
مبدئين متغايرين في هذا القول ايضا فمن الخطاء فهذه امور متغايرة لكل واحد منها
مدخل في صدور ذلك الفعل فالمتكلمون المانعون تعليل افعاله بالاغراض التي هي علل
فاعلية الفواعل للافعال فيكون سبحانه كاملا بها محتاجا في كماله الى غيره وهذا
خلاف وجوب وجوده يثبتون له ذاتا وقدرة زائدة على ذاته وعلما بالمقدور وعلما
بما ينفع المقدور من المصلحة زائدا ايضا هذا العلم على ذاته وارادة كذلك اي ويثبتوا
له تعالى ايضا ارادة مغايرة لذاته زائدة عليها وعلما بالمراد ويجعلون المجموع اي مجموع الذات
والقدرة والعلم بالمقدور ومع الارادة الزائدة على الذات والعلم بالمراد مدخلا في الايجاد
سوى العلم بالمصلحة اذ ليس للعلم بالمصالح ان يؤثر في ذاته بجعله فاعلا وان كانت المصلحة
المترتبة على فعله وايجاده راجعة الى استيفاء الموجودات كمالاتها الاولية من العلوم
والمعارف اليقينية واستكمالها بعد ذلك بالكمالات الثانية من الاخلاق والهيئة
والافعال المرضية والاقوال الصادقة لتشبه عبيده بها بحسب ما يتصور في حقها ويليق
بها بحسب استعداداتها وانتظام ذلك انما يكون بعشق يقتضي حفظ الكمال وميل الى

الكمال المفقود اما ارادي او طبيعي فكل موجود كان لا يخلو عن عشق حال وجود كماله
وعدمه لكن الشوق يختص بحال عدمه ولذلك الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا وسائر
اكابر الحكماء يقولون بحلول العشق وسريانه على جميع موجودات العالم صامتها وناطقها
على حسب مراتبها فمن علم قد واستعداداتها طالبة للملائمة بالاول المبدا فهي عاشقة
له لان العشق ليس الا الميل الى الاتحاد بالمعشوق بوجه ما فهو جل كبرياؤه اقصى الغايات
ومنتهاها الذي يتوخاه الكل ويطلب التشبه به وقيل ان العشق يستلزم الشعور
على تفاوت المراتب في العاشقين فهو في البعض اتم واكمل وفي البعض انقص واضعف
وفي البعض متوسط الحال بين الطرفين فهو يدل على كون كل موجود ذا شعور وحس
فتحقيق هذا ان يكون هو غرضا وغاية لا علة غائية قال تلميذه الفاضل اي المصلحة
غرضا وغاية وما يترتب على الفعل باعتبار انه ينتهي اليه الفعل يسمى غاية وباعتبار
ان اعتقاد حصوله من الفعل يصير باعثا على ايقاع الفعل يسمى علة غائية وهذا
في حق الباري سبحانه محال اتفاقا قال بعض الاكابر ان العلة الغائية لافعاله سبحانه
هو ذاته بمعنى انه كاف في وجود ما يوجد عنه فهو بذاته علة فاعلية من حيث الذات
وعلة غائية من حيث كونه المقتضي كفاعليته على نحو ما سبق في كون صفاته تعالى
عين ذاته واما الحكماء فانهم اثبتوا له تعالى ذاتا وعلما بالاشياء وهو عين ذاته ويجعلون الذات
مع العلم كافيين في الايجاد فعلمه سبحانه عين قدرته وعين ارادته والكل عين ذاته
اذ هو كاف في الصدور عنه لا يحتاج الى امر سواه وليس له حالة شبيهة بالميلان النفساني

الذي للانسان المسمى بالارادة ولا حالة شبيهة بالقوة العضلية وغير ذلك فالصدور
بالنسبة اليه من الذات مع الصفات من العلم والقدرة والارادة تصدر عنه تعالى بمجرد
الذات البحت قال تلميذه الفاضل وقد يتوهم منه ان الذات نائب مناب تلك الامور
والمفهوم من قوله ويجعلون الذات مع العلم الى آخره ان النسبة العلمية نائبة منابها
فالمراد بمجرد الذات هو الذات اعم من ان يكون بلا اعتبار امر معه او مع اعتبار معه انتهى
الاول حق ذهب اليه الحكماء والثاني باطل لم ينقل عنهم وما ذكره من التوجيه فاسد
اذ لا يطلق لفظ المجرد الا على الماهية الماخوذة بشرط شيء فكيف يصح اعتبار العموم فيها
فهل هذا الا اصطلاح جديد فهذا معنى اتحاد الذات مع الصفات فليس صدور الفعل
منه تعالى كصدوره منا اي الانسان بل المجردات ايضا ولا كصدوره من النار والشمس
مما لا شعور له بما يصدر عنه فصدور الفعل عنهما طبيعي اضطراري لا عن قصد وارادة
وفي كون الشمس عديم الشعور نظر كيف وقد ثبت بالبرهان ان الافلاك متحركة بالارادة و
كل ما يتحرك بالارادة فهو حي ناطق والكواكب في وجوب استخراج الاوضاع الممكنة
الى الفعل حكمها حكم الافلاك وللاحكم الشيخ في الشفاء والاشارات ايضا بان لكل كوكب
في نفسه حركة دورية وقال الشيخ المقتول لا ميت في عالم الاثير واما الصوفية المحققون
فيثبتون له سبحانه ارادة زائدة لكن بحسب التعقل لا بحسب الخارج كسائر الصفات الزائدة
بحسب التعقل فانه يطلق على معنى ان العقل يلاحظ ذاتا وجوده بحيث يصح ان يحلل الى
ذات وصفة متغايرة له بحسب المفهوم كالعلم مثلا وله ان يحمل عليه تلك الصفة وان كان

مصداق الحمل ومحقق الصدق هو الذات البحت كما في زيد اعمى ومعا يطلق على المعنى المذكور
بشرط ان يكون منشأ الحمل ومصداق الصدق امرا قائما بالذات زائدا عليه كمصدر
تلك الصفة كما في زيد كاتب وشاعر فان اراد به الاول فهو عين ما قال به الحكيم فانه
لا يقول ان الذات والعلم مثلا واحد بحسب المفهوم ايضا وهو اظهر من ان يخفى على احد
وان اراد الثاني فهو عين مذهب المتكلم وان اراد معنى آخر فليتكلم به فكيف يتم قوله
فهم يخالفون المتكلمين في اثبات ارادة زائدة على ذاته بحسب الخارج والحكماء في نفيها
بالمرة فانصفوا يا معشر الاذكياء. القول في القدرة ذهب المليون كلهم الى انه تعالى قادر
اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما اي من الايجاد والترك لازما لذاته بحيث
يستحيل انفكاكه عنه تعالى قال في الحاشية اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي
المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الدواعي بحيث لا يصح عدمه فلا يلزم
عدم الفرق بينه وبين الموجب لان الذي يجب الفعل عنه نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن
من الترك اصلا انتهى وانت تعلم ان تحقق الدواعي والبواعث الى احد طرفي المخالفة
عن الواحد من جميع الوجوه فيه كما هو مذهب الاعتزال على ما صرح به المحقق الدواني
قدس سره في شواكل الحور يخرجه عن ان يكون واحدا كذلك ثم ان تلك الدواعي ان
كانت اعتبارية محضة بحيث لو لم يكن الاعتبار لم يتحقق فلا عبرة بها في ايجاد العالم
فان لم يتحقق في نفسه وان كان لها في انفسها تحقق فهي ايضا من جملة العالم لا بد لها من
دواعي اخر فيتسلسل امر الدواعي والتسلسل في الموجودات في انفسها المتسقة النظام

محال اتفاقا عن العلماء قاطبة ثم ان تلك الدواعي المحققة في انفسها اما ان يجب تحققها
عنه تعالى ام لا يجب فان لم يجب فلا يمكن ان يجب عنها شيء في الوجود والشيء ما لم يجب
لم يوجد فضلا عن ان يوجد وان وجب فكانت واجبة للذات الواجب فلازم له ايضا
ما يجب منها بحيث لا يتمكن من الترك فاين الفرق قال المحشي الفاضل ما يفهم من مجموع كلامه
ان الفرق بين مذهب المتكلم والحكيم ان الفعل لازم لذات الباري سبحانه عند الحكيم بناء على
انه لازم للمشية والمشية لازمة لذاته تعالى ولازم اللازم لازم وليس كذلك عند المتكلم
لم يجعل مسند الفعل لازما للذاته وفيه اشكال لان الفعل لازم للارادة عند المتكلمين
حيث قالوا ان شاء فعل والارادة يجب ان تكون لازمة له سبحانه لانها صفة كمال وعدمها
نقص فان امكن لزم امكان النقص وهو محال لانه كما ان النقص محال في حقه سبحانه كذلك
امكان النقص ايضا محال واذا كان الارادة لازمة كان الفعل اللازم لها لازما له فاستحال
عدم الفعل في نفس الامر فالظاهر ان الفرق بين المتكلم والحكيم بمجرد اثبات الارادة وعدمها
ان قيل ليس الفعل لازما للارادة لان الارادة قديمة بل لازم لتعلق الارادة يعني ان شاء
ان تعلق ارادته قلنا ننقل الكلام الى تعلق الارادة هل هو كمال ام نقص لا جائز ان يكون نقصا
ولا جائز امكان عدمه لو كان كمالا ولا يقال لجاز ان لا يكون كمالا ولا نقصا لانا نقول لو لم يكن لزم
كون الفعل عبثا اذ لو كان خيرا كان منشأه كمالا انتهى والجواب ان الكمال هو الارادة والخلو
عنها نقص واما تعلقها وجودا وعدما لا يكون كمالا ولا نقصا بالنسبة اليه تعالى والفعل
انما يصير عبثا لو لا يكون لمصلحة راجعة الى العبد ثم قال وتحقيق الفرق بين المذاهب

الثالثة بالعبارة الصريحة ان المتكلم يصح عنده وقوع الفعل عنه سبحانه وعدم وقوعه
في نفس الامر وعند الحكماء والصوفية لا يصح عدم الفعل في نفس الامر بل هو محال لان الصوفية
اثبتوا له سبحانه ارادة واسندوا الفعل اليها وجعلوها موجبة له ولذا قالوا انه مختار لان
المختار ما يفعل بالارادة والحكماء لم يثبتوا له ارادة وجعلوا الفعل مسندا الى العلم فجعلوه موجبا
لا مختارا فالاية المختار من ارادة فالصوفية يوافقون المتكلمين في اثبات الاختيار ويوافقون الحكماء
في لزوم الفعل له سبحانه واستحالة عدم الفعل ويخالفون المتكلمين في تجويز عدم الفعل
بحسب الواقع والحكماء في عدم اثبات الارادة واسناد الفعل اليها انتهى ومن يتضح مذهب
الحكماء فقد علم ان عدم وقوع الفعل يصح عندهم في نفس الامر بالنسبة الى نفس الفعل ونفس
الفاعل الا انه يمتنع بالنسبة الى وقوع نقيضه الذي هو وجود الفعل المراد لا الى المسند
الى ذاته الازلية التي هي الارادة الازلية عندهم ولهذا تراهم يقولون انه سبحانه مريد بمعنى ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سلف تفصيله في المتن وايضا فقد سمعتهم يقولون ان الممكن
بالذات بمعنى ما تساوى نسبته الى الوجود والعدم قد يصير واجبا بالغير فوجوبه العارض لا ينافي
امكان عدمه الذاتي هذا في نفس الامر ثم لا يخفى ان الكلام في تاثيره سبحانه في العالمين تاثيرا
عينيا والصوفية القائلون على انه بالارادة والاختيار لا يثبتون ارادة خارجية بل ذهنية
اعتبارية على حسب اعتبار العقل الانساني بحيث لولم يعتبره لم يكن اصلا لا هي ولا منشاءها
كما صرح المصنف بنفي تاثيرها في الخارج وان كانت في اعتبارها وبالجملة يلزم من هذا
انه سبحانه كان مختارا عقلا وبحسب الاعتبار الانساني فيه اختيار وفيه ذلك اظهر من ان

بلغ

على احدنا الموافقة للصوفية مع المتكلمين في اثبات الاختيار وانه يثبتونه خارجيا الا ان يقال
المراد هو الموافقة في مجرد اطلاق لفظ الاختيار فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا واما الفلاسفة
فانهم قالوا ايجاده اى الواجب سبحانه للعالم اى لما هو غيره تعالى وهو اسم لما يعلم به كالخاتم
لما يختم به غلب على ما يعلم به الصانع تعالى ويجوز اطلاقه على جميع الممكنات الموجودة وعلى كل
فرد منها وهو ثلثة اجناس متوسطة عالم بتسميه الحكماء عالم العقل وهو كل جوهر لا يمكن
ان يقصد اليه بالاشارة الحسية ولا يكون له تصرف في الاجسام وعالم النفس وهي
الجوهر الذي لا يصلح ان يشار اليه حسا ويكون له تصرف في الاجسام وان لم يكن جرما
وذا جهة والعالم الجسماني اى القابل للابعاد الثلث على النظام الواقع من لوازم ذاته
فيمتنع خلوه عنه يتفطن من هذا اللبيب على مراد الحكيم من نفس العناية كما اشرنا اليه
فيما مر فكن منه على ايقان فانكروا القدرة بالمعنى المذكور اى بمعنى ان يصح منه ايجاد العالم
وتركه لاعتقادهم انه نقصان لان المختار بهذا المعنى الذي ذكره المصنف من قبل لا يفعل
ولا يترك الا لغرض يكمل حاله به وايضا لو لم يكن الواجب علة مستلزمة لما سواه في الجملة
تخلف عنه بعد ما ثبت بالبرهان ان الشيء ما لم يجب عن سببه لم يمكن ان يوجد متوقفا
على امر اخر ووجود ذلك الامر ايضا على هذا الفرض موقوف على ثالث فيتسلسل فان كانت
الامور المتسلسلة الغير المتناهية قديمة فبراهين اثبات الواجب وانتهاء سلسلة الكل
اليه تعالى يدل على بطلانه ومع ذلك يستلزم المطلوب من ازلية فعله تعالى وان كانت
حادثة فهو ايضا يستلزم المطلوب لانه لا يكون لمجموع ما عدا الواجب ابتداء زماني

انه لا يكون الواجب منفكا عن ممكن ما موجود فالحاصل ان جميع الممكنات من حيث انها
جميع اما ان يكون فيما بينها او ما يستلزمه الواجب فهو المطلوب وان لم يكن فيكون ذلك الجميع
موقوفا على امر آخر عدا الواجب فهو ايضا من الممكنات فلا يكون ما فرضناه جميعا جميعا هف
فثبت ان في الممكنات ما يكون الواجب علة تامة له مرجحا لوجوده على عدمه ترجيحا
ايجابيا وانتبوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام ويكذبه قولهم وانا كونه تعالى مريدا بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الحكماء والمليين قال في
الحاشية لا يخفى ان هذا الاتفاق بين الفريقين انما هو بحسب العبارة فان المشية والارادة
عند الحكماء ليس الا العلم بالنظام الاكمل فمعنى قولهم ان شاء الله ان حصل له العلم بالنظام
الاكمل اوجد العالم وان لم يحصل لم يوجده ومعنى قول المليين ان اراد ايجاد العالم
بعد العلم به اوجده وان لم يرد لم يوجده انتهى ولا يخفى ان اطلاق العلم على الذات في حقه
تعالى عند الحكيم كما مر غير مرة انما هو باعتبار انه يترتب على الذات في حقه سبحانه ما يترتب
على العلم في حق غيره من الانكشاف وازالة الخفاء وكذا اطلاق الارادة بمعنى انه يترتب
عليها ما يترتب على صفة الارادة فيما سواه من صدور الفعل منه ولا يلزم اتحاد العلم
مع الارادة كيف ولا يترتب على كل منهما ما يترتب على الآخر ولا يصح اطلاق علمه
سبحانه في مقام ارادته وبالعكس فيصح على راي الحكيم ايضا ان يقال ان اراد ايجاد العالم
بعد العلم به اوجده وان لم يرد لم يوجده بمعنى انه ترتب على ذاته سبحانه ما يترتب على صفة
الارادة اوجد العالم بعد ما يترتب عليه ما يترتب على صفة العلم وان لم يترتب لم يوجده

بعد ما يترتب عليه ما يترتب على صفة العلم اذ العلم بامر لا يستلزم ارادته الا انه في هذه
خصوص المادة فلكون الذات نائبا مناب كل من صفة العلم والارادة لا يتخلف المعلوم
عن المراد وبالعكس هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ثم قال تلميذه الفاضل ويمكن ان يكون
معناه ان يتحقق منه ما يترتب عليه اثر الارادة فعل وان لم يتحقق لم يفعل فيكون الاتفاق
بحسب المعنى انتهى وهذه سفسطة لانه ان اراد الاتحاد بين ما يترتب عليه اثر الارادة
وبين ما يترتب عليه اثر العلم حقيقة كما هو مذهب الحكيم على زعمه ففي قوله وان لم
يتحقق منه ما يترتب عليها اثر العلم لم يفعل تناقض ظاهر وان اراد التغاير بينهما فيصدق
على قول المتكلم دون الحكيم فاين الاتفاق فالامر على ما نبهناه فتدبر الا ان الحكماء ذهبوا
الى ان مشيته تعالى الفعل الذي هو الفيض والوجود لازم لذاته سبحانه بل عينه اذ لا
هو ظاهر في الخارج المحمول على الشيء وليس له تعالى عندهم صفة زائدة فضلا عما يكون
على هذه الصفة كلزوم سائر الصفات الكمالية فيستحيل ويمتنع الانفكاك بينهما
اي بين الواجب وتلك الصفة قال تلميذه الفاضل بخلاف المتكلمين فان الارادة ليست
لازمة لذاته عندهم هذا مقتضى كلامه قدس سره وقد عرفت ما فيه انتهى اي
من الاشكال المذكور سابقا اجيب قال هذا الفاضل والارادة يجب ان تكون لازمة له
سبحانه الى آخره وانت تنبه من قول المصنف في صفاته سبحانه قولا كليا فيما سبق
لما هو مقتضى كلامه من لزوم الارادة للذات تعالى اذ الصفة القديمة يمتنع انفكاكها
عن الموصوف القديم وهو ظاهر نعم تعلق الارادة كتعلق سائر الصفات غير لازمة
وقد عرفت ان المراد منه عدم كون الارادة لازمة عدم لزوم تعلقها

لها الحدوث وفي الذات فمقدم الشرطية الاولى يعني قوله ان شاء فعل واجب صدقه فلذا
يستلزم صدق التالي ومقدم الثانية يعني قوله ان لم يشأ لم يفعل ممتنع الصدق فيتخلف
عنه التالي اعني لم يفعل وكلا الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه ومخصوص
مذهب الحكماء هو انه لما دلهم البرهان على استلزام الواجب ممكنا ما حكموا بان تاثيره فيه
هو استناد الثاني الى الاول في الوجود بمعنى انه لو انتفى الاول انتفى الثاني لا ما فهمه ارباب
الظاهر من اطلاق التاثير والتاثر من ايقاع الشيء دفعة بعدما يكون لا شيئا صرفا وهو
المسمى بالجعل الابداعي فيلزم عليهم ان ايجاد شيء لا عن شيء محال بديهي او اخراجه من العدم
الى الوجود باضافة به بعد ان يكون له ثبوت في العدم في نفسه وهو المسمى عندهم بالجعل
الاختراعي ولما ثبت عندهم انه تعالى عالم بعلم هو عين ذاته وكل عالم يعلم كل ما يستند
اليه ذاته حكموا بانه اوجد العالم بارادة هي عين ذاته ايضا بمجرد هذه العلاقة فعبروا
عن هذه العلاقة التي هي العلم بهذا الاستناد بارادة ازلية يترتب عليها المراد الازلي
واما الصوفية فيثبتون له ارادة زائدة على الذات اي في التعقل كما صرح به من قبل
وقد مر ما فيه ايضا ومن جملته انه يلزم انه سبحانه يكون ناقصا في ذاته كاملا بالصفة
والذات بل وفاعلا موجبا لانه يجب لهذه الصفة ان لا تكون عقليا صرفا يعتبرها عقول العقلاء
فيه تعالى بل يكون لها ثبوت في نفسها والا فلا فائدة في القول بزيادتها عليه تعالى
وانه يجب ان يكون له تعالى ارادة سابقة على تلك الارادة ليثبت له تلك الارادة لانها
لكونها موجودة في نفسها مع عدم قدمها بالذات ولا يلزم تعدد القدماء بصدد بعضها

بالارادة

بالارادة المتعلقة بها فيلزم اما التسلسل في الارادات او دور او تقدم شيء على نفسه
ويثبتون له ارادة زائدة على العلم بالنظام الاكمل وعنه ما عرفت ايضا ويثبتون له اختيارا
زائدا ويرد عليه ايضا ما يرد على القول بزيادة سائر الصفات في ايجاد العالم قال الشيخ
الفاضل وهو صدور الفعل عنه بعلمه وحكمته وارادته وان كانت كلها لازمة لذاته
وهو فاعل موجب بهذا الاعتبار بمعنى لزوم الفعل له فليس كاختيار الخلق وليس كجبر الخلق
بمعنى ان يكون فاعلا مجبورا اذ معنى الفاعل المجبور لا يفعل منه الا ما هو لا يتمكن من
ترك الفعل ولا شك من عدم التمكن عند لزوم المبادي فاطلاق الاختيار مجرد لفظ
لكن لا على النحو المنصوص من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع
اي عن الخلق فيترجح عند الخلق احدهما اي احد الامرين لمزيد فائدة عائدة اليه او
او مصلحة يتوخاها اي يقصدها الخلق الاختيار على ما فهم من كتب اللغة هو طلب
احد الامرين اللذين يتمكن الشخص من فعل كل منهما لغرض او مصلحة قال في صحاح اللغة
الاختيار بركزيدن ولقد فسره بالتردد الذي هو الشك في احد الامرين عدم اصلا
فهو غير معقول في مثل هذا اي التردد المذكور يستحيل في حقه سبحانه لانه احدي الذات
وانت عليم بانه بعد القول بكونه احدي الذات بمعنى انه لا كثرة فيه اصلا اذ لا معنى له
الا هذا فالقول باتصافه تعالى بصفات متكثرة زائدة الذي يكون لكونه امرا ثابتا
في نفسه مع قطع النظر عن الاعتبار مستند على السبب بنفسه كما هو شان كل ما هو كذلك
ولا مستدعي ههنا الا الذات وهو يستلزم كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا مع انه يجاب

ما يدل عليه البرهان من عدم جواز صدور الكثير عن الواحد الحقيقي مستنكرا ايضا في

احدى الصفات يعني لا يكون علمه مثلا بشيء على طريق شك منه وكذا ارادته بشيء ليس

على سبيل تردد منه في انه يوقعه ام لا يوقعه على ما هو مقتضى سوق كلامه السابق وعلى

ان يلائم قوله واس قال الحلبية الفاضل اي امره الذاتي وعلمه بنفسه وبالاشياء على وجه

فلا يتجه لديه تردد ولا امكان حكمين مختلفين بان يحكم بكفر زيد مثلا مرة وباسلامه

مرة اخرى بل هو يحكم في حقه على واحد من هذين حكما محتما واجبا لا يمكن التخلف عنه

على ما يستفاد من قوله بل يمكن غيره ما هو المعلوم الموافق لعلمه اي في نفس الامر ولا يمكن

ان يقطع غير ما يعلمه وغير ما يريده بعلمه وارادته الازليتين قال الحلبية الفاضل

لان كل واحد منهما يقتضي التعدد والتكثر والتشعب تعالى عن ذلك والاختيار من

الامور الذاتية التي يتحقق في مرتبة وحدته الذاتية انتهى ومنه انه يلزم منه ان

يكون تكليف كافر يعلم ويريد كفره في الازل باحكام الاسلام تكليفا بما لا يطاق نفسه

ولا يكلف الله نفسا الا وسعها فالاختيار الالهي انما هو بين الجبر والاختيار المفهوم بين

الناس بل هو على ما ذهب اليه المصنف قدس سره جبر محض وحينئذ لا يلزم الا لا يمكن

ان يتخلف ما يعلمه ويريده تعالى والا يلزم اثبات الجهل والعجز عليه تعالى ولا معنى للجبر

الا ما يكون المكلف مضطرا عن فعله ولو تاملت فيما نقله المصنف من مذهب

الصوفية في هذا المقام في الارادة علمت انه عين مذهب الحكماء الا انهم يتلفظون

بزيادة الصفة بخلاف الحكماء ويدل عليه قوله فيما بعد ايضا فالواقع واجب وخلافه

مستحيل الوجود لان امكان ترك شيء مع امتناع عدمه ووجوب وجوده محال والمعنى

من قولنا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل عندهم هو ما يعنيه الحكيم بلا فرق وانما

معلوماته سواء قلت وجودها او لم يقيد اي سواء خرجت الى الوجود العيني منفصلا على

ما هو معنى القدر عند القائلين به او لم يخرج مرتسمة في عرصة علمه ازلا وابدا مرتبة

ترتيبا لا يحتمل منه في نفس الامر وان خفي ذلك على كثير من الخفاء فانه يجب لكل مرتسم

من راسم ومرسم فراسم معلوماته تعالى هو ذاته ولكن مرسمها اما ذاته فيلزم ان يكون

محلا للكثرة ومع ذلك يلزم كونه فاعلا ومنفعلا واما غيره فيلزم احتياجه في صفة

كماله الى غيره كما الزمه على الحكيم بغامر وايضا العلم بتلك الغير فيما بريتم فقوله مرتسمة في

عرصة علمه قول يلوح بفضيحة تحصيل البحث ولما كرر هذا القول فقد كررت ايضا الايرادات

عليه فالاولوية بين امرين يتوهم امكان وجود كل منهما لان الاولى انما يقال الراجح الوجود

مثلا فيلزمه امكان وقوع طرف العدم انما هي بالنسبة الى المتوهم المتردد اما في نفس الامر

فالواقع من العالم واجب لوجود علته التامة بالوجوب التي هي تعلق علمه سبحانه في الازل

بالوقوع عليه وعنه قول بقدم العالم في الجملة كما قالت الحكماء والا يلزم تخلف المعلول

عن علته التامة فتامل قال الحلبية الفاضل اي ما وقع ممن وقع وعلى اي وجه وقع فانه

المعلوم المحقق في عرصة علمه سبحانه وخلافه محال فامكان عدم الوقوع توهم من المحجوب

المتردد انتهى وقد علمت بما في حديث عرصة علمه تعالى وغير ذلك فتذكر وما عداه

اي ما عدا الواقع مستحيل الوجود اي ممتنع الوقوع لان وجوب وجوده يستلزم امتناع نقيضه

فان قلت قد استدل الفرغاني في شرحه للقصيدة التائية لابن الفارض بقوله تعالى الم
تر الى ربك كيف مد الظل اي ظل التكوين على المكونات اي ظل الايجاد على الموجودات بهذا
الايجاد وانما سماه ظلا لانه شبيه الافاضة الوجود من الشمس الحقيقي على الماهيات بانعكاس
شعاع الشمس المجازي على تقابلات الكائنات اشارة الى ربط المربوب بربه والمصنوع بصانعه
وتنبيها الى امتناع انفكاكه عنه نحو امتناع ... بقوله ولو شاء لجعله ساكنا ولم يمده
اي لو لم يمد ظل التكوين والايجاد على ان الحق سبحانه لو لم يشاء ايجاد العالم لم يظهر وكان له
ان لا يشاء ولا يظهر العالم قلت قولهم ان لم يشاء لم يقع صحيح لا نزاع فيه وقد وقع في الحديث
النبوية عليه السلام موضع قوله ان لم يشاء لم يقع ما لم يشاء لم يكن ولكن النزاع في ان
صدق الشرطية كما سبق لا يقتضي صدق المقدم وامكانه فللقائل ان يقول فالفائدة
في فرض امثال تلك الشرطية فيما يكون المطلوب تحقيق الامر بما هو عليه في نفسه تعليق
ما لم يكن لها مصداق في نفس الامر واما قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا فهو مفيد في
بيان القاعدة لا فيما كان المقصود بيان الواقع فلا ينافيه قاعدة الايجاب التي يمتنع
مع وقوعها وصدقها امكان الطرف المخالف وبين قول الفرغاني وكان له اي في الواقع لا
بمجرد الفرض ان لا يشاء ولا يظهر اظهر من ان يخفى ولكن المصنف يقول ما يشاء ثم انه بعد
تصريحه بوجوب الواقع واستحالة وجود ما عداه فلا مجال لقوله فضلا عن الاختيار الحادث
المذكور لان كل ما ذكره سابقا لا يدل الا على الايجاب كما ترى فما معنى الاختيار الحادث ...
ما ذكر قوله فقولهم في الايجاد الكلي اي في الايجاد الملحوظ على الوجه الكلية الشامل لجميع

افراد

افراد الايجاد من غير ملاحظة الخصوصيات للعالم كان له ان لا يشاء فلا يظهر انما التخريج
المتوهم للعقول الضعيفة ثم انه كل عاقل اذا رجع الى عقله فقد تحقق عنده انه لا يصح منه
الحكم بوجوب صدور فعل عن فاعل الا وقد تحقق عنده من قبل وجوب الحكم امتناع تركه عنه
وقد حكم المصنف قدس سره بوجوب صدور فعل العالم عن الواجب تعالى كما نادى به صريح
كلامه فعلى هذا لزوم الجبر في فعل المكلف الذي هو من جملة العالم واضح فالحكم بضعف
عقل الحاكم بذلك ضعيف ناش عن توهم شعري فالوجه في ذلك على ما تحقق عنده
وان كان محتملا لما نقل عن الفرغاني مع كونه مقبولا عنده هو ما افاده بقوله واما لانه تعالى
باعتبار ذاته الاحدية غني عن العالمين قال تلميذه الفاضل اي لا دخل لوجود العالم
في ذاته وكماله الذاتي فهو هو مع كما لو كان العالم او لم يكن فقوله كان له اي نظر الى ذاته
الغنية او قول لامكان عدم العالم متفرعا على عدم المشية مستلزم لغنائه في ذاته عن العالم
فذكر الملزوم واراد اللازم انتهى وقد تحقق عندك من هذا المقام ان من هيهم مبني على
امثال هذه الاقوال المخيلة التي لا مطابق لها في الواقع كما صرح به هذا الفاضل فقد ...
هذه فليضحكوا عليهم وعلى من يتبعهم ثم ان استغنائه الذاتي مستلزم لعدم المشية
لامكان عدم العالم دون العكس لان زيدا مثلا مع احتياجه الى دار يسكن فيها يجوز ان
لا يبنيها هذا فالصوفية متفقون مع الحكماء في امتناع صدق مقدم الشرطية الثابتة
ثم الاتفاق ومخالفون معهم في اثبات ارادة زائدة على العلم بالنظام الاكمل قال تلميذه الفاضل
اي في الفعل انتهى فاي ثمرة لها في الخارج لانه لا يجب ان يتخيل انفكاكها اي انفكاك

الارادة الزائدة عن العلم كما يستحيل انفكاك العلم عن الذات وبين المخالفة
لانه لا سبيل لهم الى اثباتها كما مر غير مرة بقي القول بان الاثر القديم اي الذي لا يكون
وجوده مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا هل يستند وجوده الى الفاعل المختار ام لا يستند
والفاعل المختار على رايه هو الذي يصح منه الفعل والترك فلا يصح الاسناد على
ثم اعلم ان المتكلمين بل الحكماء ايضا اتفقوا على ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار با
المذكور واما المختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل كما نقل عن الحكماء القول به
فهم يقولون باسناد الاثر القديم اليه فقوله لان فعل المختار مسبوق بالقصد
الى الايجاد مقارن بعلم ما قصد ايجاده ضرورة اي بديهة لا يلايم مختار الحكماء
وكذا قوله فالمتكلمون اثبتوا اختيار الفاعل وذهبوا الى نفي الاثر القديم والحكماء اثبتوا
وجود الاثر القديم وذهبوا الى نفي الاختيار لا يصدق في حق اختيار الحكماء كما قررته
ايضا فيما سبق واما الصوفية فهم جوزوا اسناد الاثر القديم الى الفاعل المختار ان اراد
بالفاعل المختار ما اختاره الحكماء فما الفرق بين المذهبين وانه في صدد اثبات الفرق وان
اراده ما اختاره المتكلمون كما مر فكيف جوزوا الاسناد المذكور وكيف جمعوا بين اثبات
الاختيار والقول بوجود الاثر القديم ولو اراد معنى ثالثا فليحصل وما ذكره بقيد
الفاضل بقوله بمعنى ان فعله على وفق ارادته وان كانت ارادته لازمة وفعله لازما لا ذاته
كما سبق لا بالمعنى الذي اثبته المتكلم فان الاثر القديم لا يستند اليه عقلا انتهى فلا
محصل له لانه ما اراد بالارادة ما اراده المتكلم كما صرح به ولا ما اراده الحكيم واما ما عبر

العقلاء في ذاته تعالى من صفة زائدة مع انه لا يحاذي لا مر في الواقع فاي امكان لاستنا
الاثر القديم الخارجي اليه ولا عقلا في التأثير الاول ثم ان القول بكون اللازم خارجيا
وللزوم ذهنيا لا يخلو عن شيء كما مر ايضا وقوله فانهم قالوا اذا الكشف الصريح ان الشيء
اذا اقتضى لما لذاته اي لا بشرط زائد عليه اي على ذلك الشيء وهو المقتضي غيرا وان اشتمل
على شرط او شروط هي عين الذات كالنسب والاضافات فلا يزال على ذلك الامر ويدوم
له ما دامت ذاته كالقلم الاعلى فانه اول مخلوق حيث لا واسطة بينه وبين خالقه
في الفه علة تامة له يستحيل تخلفه عنه فيدوم بدوامه فيه امور الاول ان نفي شرط
زائد على الذات ينافي اثبات الارادة الزائدة على ذاته تعالى في صدد وقوعه عنه
فيما مر لولا اثباتها فما الفائدة في القول بها والثاني انه كيف يصح الحكم بالعينية ولا اتحاد
بين النسب والاضافات التي هي من الامور العقلية وبين الذات التي هي امر عيني
كما مر عنه من ان الوجود من المعقولات الثانية فلا يجوز ان يكون عين الواجب والثالث
ان القلم الاعلى مثلا اما ان يجب وجوده عن الذات المذكور فيضطر عن ايجاده كضيا
الشمس بالنسبة الى ذاته فلا يقدر على تركه فاين الاختيار فلا فهو مع كونه مخالفا
لما يقتضيه البراهين العقلية من امتناع وجود الممكن بدون وجوبه عن علة فيجوز
ان ينفك عنه ويتخلف هف باطل وغير ذلك من الخبايا في الزوايا فان قلت انما
يجب وجوده عن الذات بواسطة الاختيار قلت هذا مع كونه مناقضا لقوله فانه اول
مخلوق لا واسطة بينه وبين خالقه فان اول المخلوق ح هو الاختيار الزائد على

مرتب بنقل الكلام اليه فهي اختياره لا بد من اختيار اخر يتعلق به فيتسلسل او يدور

او بتقدم الشي على نفسه والكل باطل وكانهم تمسكوا في ذلك الى ما ذكره الامدي

من ان سبق الايجاد قصدا الى وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا اكيف يصح المماثلة ولا ايجاد

قصدا مقارن لعدم ما قصد ايجاده والايجاد ايجابا لا يقارنه كما سبق في المتن التصريح

بتفسيرهما فح لا يصح ما قال فكما ان سبق الايجاد الايجابي سبق بالذات لا بالزمان

فيجوز مثله ههنا لانهما متنافيان وايضا الايجاد الايجابي ليس الا الاسناد في الوجود

كما اشرنا اليه ولا يمكن ان يقال بمثل ذلك في الايجاد القصدي اذ كل عاقل فهو يحقق

عنده انه كما ان ايجاد الموجود ممتنع كذلك القصد اليه ايضا ممتنع وقد استبان منه

ايضا وجه بطلان ما قال في جواب ايراد ذكره بقوله فان قيل انا اذا رجعنا وجداننا

ولاحظنا معنى القصد كما ينبغي نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا

وان يكون القصد مقارنا للعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا من قوله قلنا تقدم

القصد الى الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما في

زمانا لان قصد ايجاد الموجود ليس في نفسه امرا معقولا يمكن ان يصدر عن ذي شعور فانا

انما نسال عن كيفية صحة هذا القصد في نفسه لا عن كيفية صحة تقدمه على

الايجاد على ما هو مفاد الجواب فاين هذا من ذلك ثم ان تقدم الايجاد على الوجود ممنوع

بل هما معا اذ الايجاد فهو انما يكون بالوجود وافاضته بل هو متاخر عن الوجود اذ هو

افاضة الوجود واعطائه ولا خفاء في استتباع الافاضة والاعطاء للفاض والمعطي فلا

المتاخر

المتاخر عن التاثير هو الاتصاف بالوجود لا الوجود اذ الفاعل كما لا يجعل الماهية

ماهية كذلك لا يجعل الوجود وجودا بل يجعل الماهية موجودة متصفة به وهذا كما

ان التصبيغ هو اعطاء الصبغ الثوب وتقريبه بالصبغ والصبغ متقدم على ذلك التقريب

كذلك الايجاد هو تقريب الماهية بالوجود والوجود متقدم على التقريب في الملاحظة

العقلية هذا اذا كان الجعل اختراعيا بمعنى تصيير شي شيئا واما اذا كان ابداعيا

يستتبع اثر الجاعل هو نفس الماهية كما قال الشاعر كفتم ابن جام جهان بين بتو كي داد

حكيم كفت ان روز كه اين كنبد مينا ميكرد ثم العقل بضرب التحليل يحللها الى شي

ووجود ثم يصفها به ولعله وقع فيما وقع من انه سمعهم يقولون اوجد الماهية حكايت

اي جعلها متصفة بالوجود فصارت موجودة متلبسة بالوجود فالمتاخر هو التلبس

والاتصاف بالوجود لا الوجود فاحسن تدبره ثم قوله لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود

قبل اي قبل هذا الايجاد لا بوجود مقارن للايجاد فهو كما ذكره ولكن القصد المتعلق بالايجاد

فلا بد مسمقارنة نحو عدم كما يرشد اليه قوله وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود

كان معه واذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا لان اطلاق المقال

هذا الكلام فيما لا يكون نحو عدم ثمة غير متعارف بل غير صحيح ولو رجع في قصد الايجاد

بل الايجاد ايضا الى اسناد المعلول في وجوده الى علته كما اشرنا اليه سابقا فهو لتصحيح الحكم

الحكيم كما عرفت وما ذكره في توجيه ما اورده عليه بقوله فان قيل نحن اذا راجعنا وجداننا

ولاحظنا معنى القصد جزمنا بان القصد الى تحصيل شي والتاثير فيه لا يعقل الا حال عدمه

حصوله كما ان ايجابه بمعنى ضرورة وجوده لا ينفك الا حال الحصول الذي يحصل به وان كان الايجاب

سابقا عليه اي على الحصول بالذات وهذا المعنى ضروري اي بمعنى لا بد منه في تحقيق

الجزم به الا على تصور معنى القصد والارادة كما ينبغي على ما اشرنا اليه من انه لا بد له

من ان يقارنه عدم المقصود عنى قوله قلنا الرابع الى وجداننا انما يدل انما عند الرجوع

الى وجداننا قصده وارادته الحادثة الناقصة اي ما لا يكفي في حصول المراد وا لا الارادة

الكاملة الازلية ولا شك انهما اي ارادته الناقصة والارادة الكاملة الازلية الالهية

يختلفان حكما مردود بان لاختلاف الحكم مع اتحاد الطبيعة النوعية خلاف ما ثبت

البرهان من ان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف ولا يتخلف ودعوى الاختلاف

في الطبيعة النوعية بينهما فلا بد له من برهان وبيان ولا نسلم قوله فان الاولى ليست

كافية في تحصيل المراد ولهذا اي لعدم كفايتها يتخلف المراد عنها اي عن الاولى التي

هي الارادة الناقصة كثيرا وان الثاني كافية فيه اي في تحصيل المراد فلا يمكن تخلفه

عنها فهو موقوف الحكم الى ان يبرهن اختلاف الارادتين المذكورتين في الطبيعة

او جواز اختلاف مقتضى الطبيعة الواحدة وقد ينخرط الفساد على انه لو صح ما ذكره

فيلزم ان لا يكون ما صدر عنه تعالى بالوسائط صادرا عنه بارادته والا فيلزم ان

يكون الكل حتى الحوادث اليومية صادرا عنه تعالى دفعة عن ارادته الكافية

في الازل وهذا مع استحالته خلاف ما دل عليه البرهان من امتناع صدور المتعدد دفعة

عن الواحد الحقيقي بل كذبه المشاهدة فينبغي قوله فان احد بهما عن الاخرى دعوى

بلا دليل

بلا دليل اعلم ان الصفات الكمالية للواجب اي التي كمال الموصوف بها ونقصانه بنفيها

سبحانه عما يحتاج في عالميته وقادريته ومريديته الازلية مع وجوب وجوده الحق

كالعلم والارادة والقدرة لها اعتباران احدهما اعتبار نسبتها الى الحق سبحانه بملاحظة

وحدتها الصرفة ومرتبة غنائه عن العالمين كل عاقل يعلم بالبديهة عقلا ان القادرية

والمريدية بل العالمية ايضا بعلم زائد على ذاته كما هو مذهب الصوفية لا يتصف الموصوف

بها بالفعل بدون مقدور ومراد ومعلوم بالفعل وفي مرتبة الغناء عن العالمين لا يتحقق

مقدور ولا مراد ولا معلوم من العالمين كذلك فيلزم ان يكون اتصاف الواجب بهما

في تلك المرتبة اتصافا بالقوة فتعالى الله عما يصفه الظالمون وهي اي تلك الصفات

الكمالية بهذا الاعتبار اي باعتبار نسبتها الى الحق سبحانه بملاحظة وحدتها

الصرفة ازلية لا ابتداء لوجودها ابدية لا انتهاء لوجودها كاملة لا شائبة نقص

فيها بمعنى ما يترتب عليها من الآثار مترتب على الوجه الكمال التام وثانيهما اي الثاني

من الاعتبارين لهما ان نسبته للماهيات الغير المجعولة الثابتة في انفسها حال كونها

الى وجوده تعالى الوجودي نسبة المراتي الى ما ينطبع فيها فيعلم من هذا ان يكون للماهيات

ثبوت ووجود من انفسها سوى الوجود المطلق الساري في هياكلها على زعم الصوفية

فيلزم ان تكون واجبة الوجود اذ لا معنى لواجب الوجود الا ما يكون وجوده عن نفسه

نفسه قول بتعدد واجب الوجود لقد سمعت في تقرير نسبة الماهيات الى النور

الواجبي عن التحرير المحقق للوحدة ولانا مقصود على التبريزي قدس الله روحه ان ذلك

النسبة كنسبة الظل المتوهم وجوده الى نور الشمس فكما ان لا وجود للظل في نفسه
بل يتوهم له وجود بالمقايسة الى نور الشمس وهو باعتبار هذا الوجود يصير مظهرا له
النور ومرآة له بمعنى انه لو لم يكن ههنا ظل متوهم لا يتميز نور الشمس متوريته عند
الابصار فكذلك الوجودات الوهمية للماهيات الثابتة لها بالقياس الى النور الحق
مظهر الحقيقة نور وجوده ومرآة له على قياس ذلك وليس لها في نفسها وجود وثبوت
بل هي في انفسها باقية على عدمها الاصلي ما شمت رائحة من الوجود فليس هناك
ماهية ولا جعل ولا وجود بل الكل متوهم من الوجود الصرف قال المحقق الدواني
العزيز في رسالته الموسومة بالزوراء في مثل هذا المقام فالمعلول الذي ليس اعتبارا محضا
ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة وعلى النحو الذي ينتسب اليها كان له تحقق وان اعتبر
ذاتا مستقلا كان معدوما بل ممتنعا تشبيه السواد ان اعتبر على النحو الذي هو في الجسم
اعني انه هيئة للجسم كان موجودا وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما
والثوب اذا اعتبر صورة في القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حاله
كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق انتهى قال البعض تابع
هذه الرسالة الشريفة من اعظم الشبه والحجب المعتقدات الواهية في الوجود الواحد
اثار الاعيان الثابتة فيه فيتوهم ان الاعيان ظهرت في الوجود وبالوجود وانما ظهرت
اثارها فيه ولم تظهر ولا تظهر ابدا لانها لذاتها لا تقتضي الظهور انتهى فلعله لاح
لك من تنقيح البحث ان المصنف لما كان قليل البضاعة في هذه الصناعة وكان جعل

المصنف

المصنف قدس سره الماهيات غير مجعولة ثابتة في انفسها في حد ذواتها فبنى
الكلام عليه وقال ومن شان المتجلي بصفاته الكمالية ان يظهر بحسب المجلى لا بحسبه
فاذا تجلى في امر وما ظهرت صفاته الكمالية فيه بحسبه اي بحسب المظهر لا بحسب
المتجلي سبحانه فيلحقها النقص لنقصان المجلى لا يلحق المتجلي نقص من جهة تجليه على
المجلى على حسب استعداده وقبوله لنور التجلي بل حقيقة الامر مطابقا لزعمهم انه يظهر
بسبب ذلك التجلي النقص الذي كان كامنا في المجلى في كونه قابلا للتجلي ولكن
اصاب بعين كمال عين الكمال فوقع في سبل الضلال والاضلال ثم انه لما كان التجلي
في المجالي والظهور في المظاهر عندهم عبارة عن الايجاد وافاضة الوجود عند غيرهم
من الاستدلاليين وانهم ذهبوا الى ان الماهيات غير مجعولة ثابتة في انفسها ازلية
ابدية فما معنى تجلي صفاته الكمالية من العلم والقدرة والارادة في مجاليها وانها ايضا
ماهيات فلا بد من ان تكون ثابتة من غير جعل جاعل في مجاليها كعلم زيد
وقدرته وارادته مثلا فانها ثابتة بالحقيقة الزيدية في الحقيقة الزيدية ازلا وابدا
فكيف يتم امر الظاهرية والمظهرية فتامل بهذه المقام على تدرن الصوفية هوات
نسبة الماهيات الى حضرة الوجود كنسبة ضوء الشمس الى قابلات الكائنات فكما
ان تلك القوابل تستفيض من ضوئها بعد تحقق ما لا بد منه في الاستفاضة على
حسب استعداداتها المتفاوتة واعتبر في ذلك حال المرايا المتفاوتة في الصقالة
والصغر والكبر والاستطالة والاستواء فانها تحكي الصورة بل الصورة الواحدة مختلفة

على حسب قابليتها فتلك الماهيات المختلفة الاستعدادات تستفيض نور الوجود

وما يتبعه من الصفات الكمالية كالعلم والقدرة والارادة على مقتضى استعداداتها

من شمس سماء الوجود بلا منة ولا بخل هناك لانه جواد مطلق لا يفعل لغرض وعوض

فلو بدا اي نقصا هيهنا فهو من جانب القابل وملحق به ايضا كما ان نقصان حكاية

المدرك للظلم ضياء الشمس ملحق به لا بالشمس فالعارف ولا عرفان لمن نعده عارفا

لما عرفت اذا ادركها بوجدانه اي بكشفه اضاف النقص الى عدم قابلية المحل للكمال

واسندها اي تلك الصفات الكمالية المذكورة اليه سبحانه كاملة تامة مقدسة

عن شوائب النقص وان اسندها تلك الصفات اليه تعالى ناقصة كان هذا الاسناد الناقص

باعتبار ظهوره في مجاليه الناقصة لا بحسب صفاته وحدته وغير العارف اما اسندها

اليه سبحانه ناقصة من غير تمييز بعض المراتب عن بعض كالملاحدة خذلهم الله تعالى او نفاها

عنه بالمرة كالحكماء واولئك هم العوارف حقا قال الملة الفاضل في التمثيل كالمتكلمين

والحكماء تعالى الله عما يقول الظالمون من العرضين لشيء وما ذكرنا في التمثيل اولى

لانهم يقولون ايضا بانبساط وجود الحق تعالى في هياكل الموجودات دون المتكلمين

ثم بعض المتكلمين من الاشاعرة يسندون خلق كل امر اليه تعالى ناقصا او تاما

لا الاتصاف بالامور الناقصة كما نسبه هو واسناده العارف واما الحكماء فقصدوا

بنفي النواقص عنه سبحانه تنزيهه تعالى عما لا يليق بكبريائه وتقديسه الذاتي

من التلوث بالادناس الخبيثة والاتصاف بالصفات الرذيلة هذا العزم المبتغى

ى

في شرح هذه الرسالة وانا العبد الملتجي الى رحمة ربه العلي شاه علي ابن بن

علي الكابلي المعروف بشاه بيك عفي عنه بمنه وكمال كرمه فانه العفو الغفور

الجواد الكريم العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

اجمعين والحمد لله رب العالمين قد وقع

الفراغ من تحرير هذه

على حسب امر ...

مد ظله العالي على يد ...



عو

وعابد

من ثمرة

فلو تراای نه

المدعی للفظ

لما عره

وفی المشکل ان المصنف یعرف المراد
وفی الشارح المدقق العرف عن
عنده عارف المتعلق العدم عرفانه فی

محمد الرحیم